17215

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE ISTORIE-FILOSOFIE

VASILE MORAR

etic și estetic

BUCUREȘTI 1981

U N I V E R S I T A T E A D I N B U C U R E S T I

FACULTATEA DE ISTORIE - FILOSOFIE

V A S I L E M O R A R

E T I C S I E S T E T I C

0 00000916003 BCU IAŞI

- 1 9 8 1 -

CUVINT INAINTE

Cele două părţi ale prezentului volum, prima precumpănitor centrată pe teme de etică, cea de a doua pe probleme de estetică, au atît prin conţinutul de idei ,cît şi prin modul de tratare o finalitate explicit didactică: utilizarea lor în pregătirea studenţilor ca material complementar în cadrul deschis de programa disciplinelor amintite. Ca urmare, dat fiind caracterul lor ajutător, în mod firesc, selecţia problemelor a vizat în mod voit un atare scop limitat. Tocmai de aceea, am încercat, plecînd de la o asemenea premisă, să sistematizăm şi să adîncim numai unele teme de acut interes didactic, ştiinţific şi ideologic. Aceeaşi ordine a stringenţelor, în primul rînd didactice, ne-a impus, în secvenţa secundă a volumului, un excurs "concentrat" în istoria esteticii româneşti prin intermediul unui "dicţionar de autori". Iar, pentru ca aceasta să fie cît mai eficace în activitatea instructivă, am furnizat aproape extensiv şi fişa bibliografică de estetică pentru fiecare autor analizat în parte.

Iată pe scurt radiografia volumului, textura şi articulaţiile sale interioare. Intr-un prim capitol, succint dealtfel, sînt aduse în prim plan cîteva idei considerăm de bază, referitoare la natura obiectului şi a specificităţii metodologiei de cercetare în etică. Cel de-al doilea capitol, îşi propune, analizînd logica limbajului utilizat în Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor ale eticii şi echităţii socialiste, să evidenţieze structura internă a acestora, tipurile de semnificaţii ale termenilor şi judecăţilor morale, printr-un apel la metodele ana-

litice, în capitolul anterior enunţate şi anunţate ca importante pentru demersul etic marxist, pentru desciframea semnificaţiilor conţinute în morala socialistă.

Un spaţiu destul de amplu acordăm în continuare (Secţiunea a II-a), tentei de abordare fiind cea ontologică, relevării tipologiei globale a valorilor morale în perioada trecerii de la etosul feudal-religios la cel burghez, atît prin orizontul moral universal, cît şi în cel românesc, în contextul mai larg al debutului analizei specificităţii şi originalităţii istorice a etosului socialist, precum şi-a explicitării caracterului inoculat cu negativitate al etosului burghez în faza capitalismului tardiv. Schema tipologică propusă, avînd un pronunţat caracter didactic, are menirea de-a explica fundamentele valorice ale celor două tipuri de orînduiri, elementele de continuitate şi discontinuitate avansate şi promovate în cîmpurile vieţii morale de corespunzătorii purtători valorici, indicînd totodată şi natura inerent contradictorie a valorilor etice burgheze.

Critica etosului burghez este urmată de evidenţierea novum-ului moral pe care socialismul îl aduce în istorie, în primul rînd prin punerea <u>teoretică</u> şi <u>practică</u> a <u>omului</u> în postura de valoare centrală. In fapt, această problematică a societăţii socialiste - permanent prezentă ca laitmotiv pe termen lung în <u>Documentele P.C.R.</u> - este surprinsă într-o formulă paradigmatică de <u>secretarul general tovarăşul Nicolae Ceauşescu: "Nu putem construi socialismul decît cu oamenii şi nu-l construim decît pentru oameni"</u> (s.n.). In acest context problematic, investigaţia se opreşte într-un întreg capitol asupra analizei şi definirii valorii morale a omului nou. Ideea omului ca valoare primară se menţine ca preocupare teoretică şi în următoarele studii: "Problema morală a generaţiilor în etosul socialist", "Reevaluarea valorilor vitale..."

şi "Calitatea morală a vieţii". Pe axul demonstraţiei din aceste capitole se clarifică tema reevaluărilor, a solidarităţii inerente a conţinuturilor şi formelor de manifestare a valorilor politice, etice, estetice, vitale ş.a.m.d. în condiţiile socialismului multilateral dezvoltat. Aceste ultime trei abordări, mai sus amintite, decelează mutaţiile survenite în mod necesar în structura valorică a noii societăţi, calitatea nouă a cuantelor valorice în stare născ înd ă, configurate de spaţiul existenţial restructurat, apt permanent să inoculeze cu sens pozitiv, înălţător şi demn, viaţa tuturor oamenilor.

Am inclus, din aceleaşi raţiuni didactice, la finele acestei părţi de "etică", într-o secţiune specială, un capitol dedicat emotivismului etic, după cum se ştie important nu numai pentru această disciplină, ci şi pentru consecinţele teoretice pe care le-a jucat şi-n estetică.

In sfîrşit, o ultimă precizare în legătură cu partea a II-a Resimţind "neacoperirea" în suficientă măsură, pînă acum, cu material didactic concentrat, a evoluţiei ideilor estetice în ţara noastră, am recurs la modalitatea "fişei" de autor, pînă la apariţia în anii următori a lucrărilor de sinteză preconizate în acest domeniu.

Conştienţi de existenţa limitelor inerente unei atari întreprinderi, repercutate în valoarea ansamblului şi-a părţilor volumului, precum şi de soăderile derivate din caracterul metodologic diferenţiat al celor două părţi - justificarea primară fiind numai de ordin practic-didactic - aşteptăm sugestiile şi observaţiile critice.

Studiile reunite aici reprezintă forme prelucrate ale unor lucrări publicate în Analele Universităţii şi Revista de filozofie.

PARTEA I

B.C.U. „A. Iancu" - Cluj

Capitolul I

O B I E C T , M E T O D E

1. P r e m i s e

Paradoxul eticii constă în faptul, dealtfel arhibanal, că deşi aceasta s-a constituit ca domeniu al cunoaşterii încă din Antichitate, ea continuă a fi şi astăzinu arareori contestată, repudiată în ambiţia ei teoretică de a-şi dovedi autonomia şi caracterul de ştiinţă. Se poate afirma, că este o dramă a eticii, trăită la diferite intensităţi de aproape două milenii, aşa după cum,mult mai recent, în ultimul secol, psihologia de exemplu, şi-a trăit şi ea din plin drama afirmării sale în sistemul ştiinţelor despre om şi condiţia sa. Dificultăţile au crescut nebănuit în ultimul secol, cînd, printr-un complex de împrejurări, etica valoric-normativă a suportat cu greu acuzările venite din direcţii diferite, dar convergente în a nega posibilitatea punerii unui semn de egalitate între aceasta şi caracterul ei de ştiinţă. Pe de altă parte însă, orice sistem filozofic tinde să-şi găsească raţiunea finală într-o Etică şi, în acest sens, este exemplar cazul lui G. Lukács, care năzuia spre o încoronare exhaustivă a operei sale printr-un tratat aidoma Criticii raţiunii practice a lui Kant.

Considerăm (pentru lămuriri suplimentare, absolut necesare, a se vedea pe larg dezbaterea Obiectul eticii marxiste, publicată în Revista de filozofie nr.1/1975, p. 27-44. La dezbatere au participat următorii eticieni şi filozofi: Nicolae Bellu, Stoica Stelian, Liubomira Mirog, Vasile Popescu, Petru Creţia, Elena Cobianu,Vasile Dem. Zamfirescu, Vasile Morar) că s-au conturat, luînd istoria doctrinelor etice ca un martor fidel, două direcţii, nepuizate nici la ora actuală: "eticile" de sistem, preponderent valoric-normative şi "eticile" cognitive în care momentul descriptiv şi explicativ

este prioritar. Dorim să facem însă o specificare, pentru a nu se naşte nici un echivoc: nu există mai multe etici, Etica este una singură - ştiinţa realităţii morale - şi cu toată diversitatea de direcţii, tendinţe, oricît de eterogene ar fi ele, există un factor de unitate: încercarea de elucidare printr-un demers cognitiv a regnului moralităţii. Evident că, nivelul explicativ este redus ca dimensiune în eticile strict normative, cum este cazul eticii platoniciene, al celei stoice sau creştine, dar palierul cognitiv este prezent în fiecare, chiar dacă apare strivit, uneori, de chingile normativităţii şi de barierele înseşi ale cunoaşterii, atît de limitate şi limitative în acel moment istoric. Dincolo deci de multiplicitatea soluţiilor teoretice se întrevede o posibilă, dar persistentă tendinţă spre unitate. Şi aceasta în pofida faptului, sau tocmai de aceea, că etica este condamnată să poarte povara apartenenţei ei la filosofie, şi în acelaşi timp să se autonomizeze, prin apeluri la alte ştiinţe, care-i cercetează obiectul dintr-o perspectivă unilaterală. Situaţia este similară şi pentru estetică, Platon şi Aristotel constituind în mod real punctele de plecare pentru o "filosofie a artei" şi o "ştiinţă a artei" (poeticile), respectiv pentru etica filosofică (speculativă) şi etica drept ştiinţă (practică). Iar dacă esteticile filosofice s-au centrat prioritar şi nu întîmplător pe <u>frumos</u> (v. Ion Ianoşi, <u>Estetica</u>, E.D.P., Bucureşti, 1978, p. 9-11) ca obiect universal al esteticii, neglijînd parţial sau total arta, în timp ce ştiinţele particulare ale artei îşi circumscriau drept obiect tocmai <u>arta</u>, constatăm că, aidoma, în etică există o secretă înfrăţire între <u>bine</u> (sau datorie) ca obiect al eticilor filosofice şi <u>morală</u> ca obiect de cercetare al diverselor ştiinţe particulare. Evident că, punctul de vedere sintetic-filosofic şi cel analitic-ştiinţific sînt momente limită, care se regăsesc cu accente diverse în filosofiile artei, eticile de sistem, sau "ştiinţele artei" şi "ştiinţele

moralei". Important însă este faptul că, teoretizarea "înaltă" şi într-un caz şi în celălalt, presupune şi nu respinge ab initio apropierea spre faptul concret şi viu, utilizarea decelărilor analitice, după cum, pozitivarea excesivă asupra artei şi moralei se cere pînă la urmă integrată unui demers totalizator. Revenind acum numai la etică, putem risca să susţinem că tendinţa centrifugă o reprezintă filosofia, întemeind demersurile majore ale eticii: problematica binelui şi răului în viziune integratoare, a sensului vieţii şi fericirii, a libertăţii şi opţiunii morale etc. Prin ele etica rămîne ancorată în spaţiul problematic al filosofiei,dar ea nu staţionează doar la acest nivel, din moment ce, chiar aceste "apartenenţe" sînt supuse unei validări prin demers ştiinţific. Fundalul teoretic şi metodologic al acestei convergenţe necesare îl oferă teoria marxistă despre istorie şi despre locul moralei, atît ca genează, cît şi ca structură, în viaţa socială, dar acest fundal nu a fost suplinit întotdeauna printr-o cercetare pertinentă de pe aceste poziţii şi cu mijloace incluse în specia ştiinţificităţii.

Etica însă, nu este reductibilă la nici una dintre ştiinţele despre om, adiacente sau tangente ei, şi nici nu are în întregime caracter de "ştiinţă" în sensul în care nici filosofia ca formă deosebită a conştiinţei sociale, nu se identifică cu ştiinţa (ceea ce, desigur, nu o împiedică să aibă caracter ştiinţific). Atît din punctul de vedere al metodei, cît şi al obiectului etica prezintă statut incert, ea nu se desprinde total nici de discursul filosofic şi nici de cel strict ştiinţific. În acest sens, din nou, credem că, nu se pot admite mai multe etici, ci există direcţii interioare cadrului constitutiv al eticului. Persistenţa şi consistenţa discursului filosofic sau a celui ştiinţific operează asupra realităţii morale dînd multiplicitatea de poziţii cunoscută şi recunoscută astăzi. Aşa se face, că morala este supusă analizei,uneori

în detaliu, valori, norme etc., iar alteori în mod integral.

În această suită de idei dorim să subliniem, faptul că, problema metodei în etică este strîns legată de aceea a obiectului, viaţa morală, a cărei complexitate a necesitat o "disecţie" cu un instrumentar metodologic adecvat şi variat. Metoda reflexivă de sorginte filosofică este repudiată pentru doza implicată de introspecţie şi speculativitate (după cum vom vedea şi-n paginile ce urmează) iar simpla observaţie şi descrierea sînt considerate ca necesare, dar nu suficiente, dacă nu sînt dublate de alte tehnici valide şi fidele din arsenalul metodologiei moderne, din care nu lipsesc: testele de personalitate, analiza factorială, analiza de conţinut etc., pentru a nu aminti decît cîteva.

Dat fiind caracterul complex al vieţii morale, ca obiect al eticii, problema care se ridică şi care cere un răspuns este aceea a <u>legitimităţii</u> diversificării şi pluralizării eticii în funcţie de cîmpul sau de perspectiva pe care le pun în joc diversele discipline (sociologie, psihologie, antropologie etc.). Aportul necontestat al acestor ştiinţe speciale la elucidarea fenomenului moral nu reprezintă un temei suficient pentru legitimarea mai multor etici ca discipline distincte. Faptul că actualmente există o dispersare a cercetării care derutează, impune cu atît mai mult efortul către marile sinteze întrevăzute ca posibile de pe poziţia marxistă, care singură poate conferi demersurilor metodologice o "substanţializare" a lor într-o etică <u>ne-fragmentară</u>, cu un statut prins în liniamentele certitudinii şi rigorii, bineînţeles dacă şi opiniile despre această veche disciplină teoretică vor fi relativ convergente.

În această ordine ideatică, se cuvine să specificăm încă odată că etica, în condiţiile societăţii socialiste, clădită pe corpusul teoretic al marxismului este esenţialmente o disciplină filosofică, şi anume, un set congruent de elemente teoretice care

nţin în sine atributele fundamentale ale socialismului ştiinţific: spiritul critic şi revoluţionar. Obiectul de cercetare îl constituie ca atare realitatea socială şi morală a timpului nostru istoric şi cu surprinderea particularităţilor naţionale specifice, noua situaţie existenţială şi morală a omului în condiţiile în care omul "comunistul de omenie" este valoare primară. Totodată, obiectul încercînd să circumscrie noua realitate morală nu poate fi privit static ci dinamic atîta timp cînd vizată pentru cunoaştere este întreaga lume a manifestărilor umane substanţiale, în cadrul genezei noii moralităţi. Rezultă deci că, mai mult decît orice complementaritatea metodelor se impune în cercetarea etică şi anume pe fundalul viziunii dialectice totalizatoare asupra dezvoltării vieţii sociale şi morale. Numai astfel pot fi surprinse şi indicate prin analize şi sinteze succesive căile de evoluţie ale etosului în mişcarea acestuia, liniile şi tendinţele de dezvoltare ale omului, ale moralităţii sale. Cadrul principial al acestei problematici este deschis de însăşi rolul cercetării în domeniul ştiinţelor sociale, care "trebuie să-şi propună, în raport cu schimbările şi cu transformările ce au loc în domeniul ...relaţiilor sociale, ca noile descoperiri ştiinţifice, să conceapă şi să prevadă noi direcţii de dezvoltare a societăţii"[1]. Caracterul inerent prospectiv al eticii este pe această bază mai mult decît evident, este necesar.

---

[1] N i c o l a e C e a u ş e s c u, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a înaintării spre comunism*, vol. 18, Editura politică, Bucureşti, 1979, p. 393.

2. Accente metodologice

Relevarea dificultăţilor de investigare a vieţii morale nu este un fapt al cercetării etice prezente, cum s-ar crede la o privire sumară. Un simplu excurs istoric dovedeşte că reflexivitatea filosofică a găsit acest teren plin de contradicţii, de bariere uneori insurmontabile sau, a fost prinsă în îndoiala perpetuă că a rămas un "rest", un domeniu încă necunoscut, atunci, cînd sistemul doctrinei etice a fost încheiat. Îndoiala sfîşietoare a sceptic ilor din toate timpurile îşi află sorgintea şi în augmentarea unilaterală a momentului de dificultate în cercetarea unui teritoriu, care nu putea prin însăşi natura sa, să fie epuizat, prins într-o ecuaţie definitivă. Pe de altă parte însă, există la nivelul simţului comun, dar şi la cel care are ambiţia că l-a depăşit, opinia că problemele morale sînt îndeobşte cunoscute de fiecare om, chiar dacă nu se face un efort special în acest sens. Se ştie însă că familiaritatea cu un lucru nu înseamnă şi o <u>cunoaştere</u> a acestuia, ci cel mult o <u>recunoaştere</u> a lucrului ca lucru. În acest context putem spune că fiecare ştie ceva despre moralitate şi noi ne simţim confortabil cînd folosim termenii morali sau adoptăm o poziţie care se revendică a avea un punct de vedere moral. Noi avem credinţe morale, expresii morale de indignare, sîntem puşi în faţa dilemelor morale însă nu este tot atît de uşor să poţi aduce justificări teoretice valide pentru această morală.

Morala se face, nu are niciodată un moment statuat, absolut inert. Omul se proiectează pe sine şi anticipează o stare viitoare, conform aspiraţiilor şi dezirabilităţilor sale cele mai profunde. Cunoaşterea ştiinţifică găseşte cu greu jaloane metodologice, tocmai fiindcă obiectul posedă o anume fragilitate şi este în acelaşi timp complex şi inepuizabil. Există în orice societate, oricît de izolată ar fi ea, o "morală făcută" (la morale faite) şi simultan o "morală care se face" (la morale qui se fait), după cum

profund şi în spirit marxist observă G. Belot[2]. Ducînd mai departe analiza, vom observa că se impune atenţiei şi diferenţa dintre ceea ce se numeşte "morală constituită" şi "morală constituantă". Dacă privim la nivelul teoriei despre morală, care prin logica şi coerenţa sistemului ne dă un complex de norme - valori, gata constituit, static, atunci vom fi surprinşi de diversitatea contradictorie, de tabloul dinamic şi eterogen de la nivelul vieţii morale ca atare, aflat într-o perpetuă "regenerare", reformulare în cadrele sociale şi istorice date, care nu anulează însă pecetea unicităţii şi originalităţii faptelor şi trăirilor morale. Plecînd de la premise asemănătoare, renumitul istoric al doctrinelor etice R. L. Senne distinge o diferenţă esenţială între morală, care este "proversivă" şi ştiinţă, care este "retroversivă". Astfel savantul va fi solicitat să postuleze că ceea ce el cercetează, există deja, că nu face acest ceva, ci-l descoperă. Dacă în ştiinţă ne întoarcem spre trecut, cînd au fost descoperite adevărurile şi le prelungim în prezent (retroversiune), în cazul moralei "ne întoarcem cu spatele la trecut" pentru a ne îndrepta spre un viitor încă indeterminat, dar marcat de ideal. Morala este proversivă în acest sens şi dacă ştiinţa elaborează previziuni, morala se constituie din proiecte[3].

Pentru a pătrunde însă în nenumăratele dificultăţi ale cercetării spaţiului moralităţii să facem o incursiune istorică, care nu-şi propune exhaustivitatea. Platon şi Aristotel pot fi consideraţi ca descoperitorii metodelor ştiinţelor sociale şi în acest caz şi a metodelor care să prospecteze fundamentele regnului moralităţii. De reţinut că distincţia fundamentală făcută de Stagirit între

---

[2] G. B e l o t, Études de morale positive, vol. I şi II, Paris, 1921.

[3] R. Le S e n n e, Traité de morale générale, PUF, Paris, 1967, p. 11.

ştiinţele teoretice şi cele practice[4], a fost mereu reluată şi îmbogăţită pe parcursul dezvoltării ştiinţei şi a relevării progresive a "ambiţiilor" filosofiei de a avea şi un caracter extrateoretic (practic). Cu un instrumentar metodologic, subsumat concepţiilor filosofice generale, cei doi gînditori ai antichităţii au pus problemele de bază ale ştiinţelor sociale şi au încercat o abordare ştiinţifică a manifestărilor vieţii sociale: familie, cetate, proprietate, educaţie, moralitate. În acest din urmă aspect sînt considerate ca semnificative demersurile teoretice pentru a decanta spaţiul moralităţii de ceea ce-i este străin acestuia. Virtutea şi fericirea, sensul vieţii şi problematica responsabilităţii apar ca elemente specifice etice. Moralitatea apare pentru Platon ca un imperiu ideal, care poate fi atins prin subordonarea perpetuă a sensibilului în faţa raţionalului. Metoda platoniciană transcende sensibilul, trece dincolo de idealul empiric al cetăţii, al societăţii greceşti şi plasează omul într-un cîmp ideal, posibil de atins printr-un efort raţional şi voluntar din partea individului. Nu individul şi aspiraţiile lui, nu domeniul experienţei sale de viaţă va fi cîmpul moralităţii pure, ci aceasta este posibilă de atins numai într-o societate desăvîrşită, într-un stat ideal (Republica). Demersului metodologic al gîndirii care a operat această distincţie asupra universului uman îi urmează şi o latură practică, o pedagogie socială prin care se poate realiza statul desăvîrşit. Dacă pentru Platon politica apare ca o parte a eticii, pentru Aristotel însă, etica apare ca o parte a politicii. Metodei metafizice platoniciene i se contrapune o metodă avînd elemente dialectice,

---

[4]Clasificarea ştiinţelor făcută de fapt de Aristotel, cuprindea: ştiinţele teoretice, ştiinţele practice şi cele poetice. Diviziunea aceasta a fost menţinută timp îndelungat şi raportările la ea s-au prelungit pînă în epoca modernă.

prin faptul atît de bine cunoscut că Aristotel în cercetarea sa nu mai fundează etica metafizic, ci sociologic şi psihologic iar etica şi politica sînt desemnate ca ştiinţe practice. Fericirea şi virtutea pot fi obţinute prin <u>acţiune</u> iar <u>habitusul</u> aristotelian ne apare ca fiind un concept simultan operant, atît în etică cît şi în sociologie, psihologie sau antropologie. Metodologic, astfel nu se mai deduce din corpul aprioric de idei, modalitatea de comportare a fiinţei umane, ci se induce modul specific al comportamentului moral din psihologia individuală şi socială şi din aspiraţiile intrinseci ale lui "zoon politikon", posesor al unei sociabilităţi înnăscute. Stagiritul însuşi observă în Etica nicomahică a fi o deosebire esenţială, între "expunerile ce pornesc de la principii şi cele ce se urcă spre principii". Habitusul (virtutes este un habitus lăudabil) nu este postulat, nu apare ca un principiu dedus logic, el fiind dobîndit de om prin obişnuinţă şi exerciţiu. Omul care a asimilat odată un habitus va făptui într-un anumit fel, conform cu structura dobîndită, în potrivire deci, cu habitusul său. Dar deoarece omul este el însuşi făuritorul habitusului propriu, va fi responsabil pentru faptele sale, căci "sîntem părinţii faptelor noastre aşa după cum sîntem părinţii copiilor noştri". Iată cum aplicînd metoda trecerii de la viaţa concretă a unui individ, care trăieşte în cetate, spre principii, se ajunge în acest caz să se formuleze concluzii validabile ştiinţific (mult mai tîrziu, de către analize complexe făcute din unghiul de vedere al psihologiei personalităţii, psihologie socială, antropologie ş.a.m.d.). După Platon, deducţia va fi metoda uzuală şi pentru eticile religioase, care postulînd starea de perfecţiune a omului ca un ideal, găseşte fiinţa umană ca păcătoasă originar. Omul trebuie să-şi mortifice interioritatea în ceea ce are ca sensibil şi să asceadă spre realizarea idealului de sfinţenie. Mitul omului "rău de la natură" are "realitate", acum şi dintr-o atare perspec-

tivă, cercetarea ştiinţifică apare ca neavenită într-o viziune în care omul este privit ca o fiinţă veşnic sortită să poarte în ea blestemul de a se fi născut şi de a avea aspiraţii, dorinţi,înclinaţii.

După ce viaţa socială a polisului grec s-a destrămat şi după ce realitatea ce a dat naştere unei etici aristoteliene sau platoniciene a intrat în criză, gîndirea intrînd în "perioada etică" este obsedată de problematica vieţii şi a salvării. Demersul cognitiv se îndreaptă spre aspectele vieţii concrete, operîndu-se o analiză neîntîlnită anterior, asupra sferei subiectivităţii intrate în criză. Exemplificatoare sînt în această ordine ideatică: etica epicureică, stoică şi sceptică. Metoda preponderentă devine introspecţia, sondarea adîncurilor unui suflet incert, retras în carapacea fragilă a individualităţii, dornic de linişte (de unde şi valoarea centrală - ataraxia) şi refuzînd existenţa. Dacă disperarea stoicilor şi epicureicilor este moderată, ei neafirmînd vreodată categoric că "fericirea sau virtutea nu pot fi atinse", scepticii se îndoiesc atît de total, încît renunţă la efortul de a cuceri o viaţă etică, suportînd pasiv mizeriile condiţiei lor existenţiale. Angajarea şi acţiunea nu apar soluţii demne de ales pentru sufletul introvertit al sceptic ului. Metoda introspecţiei aplicată de nişte conştiinţe, care trăiau dramatic în situaţii de criză, duce la concluzia, că nu se poate decide între adevăr şi fals, că nu este criteriu plauzibil ca să se discearnă între conduita morală şi cea imorală. Soluţia suspendării judecăţii şi acţiunii într-un vid ataractic, este inhibitivă atît pentru cercetarea vieţii morale, cît şi pentru practicarea ei. Istoric, metoda introspecţiei este utilizată nu exclusiv de stoici, epicureici,sceptici ci şi de "sceptici moderni" de la Pascal la existenţialism, trecînd prin Soren Kierkegaard, Schopenhauer etc.

Neîndoielnic însă, o revoluţionare metodologică în contro-

versatul teritoriu al moralităţii o produce Kant. Metoda la Kant diferă radical de toate celelalte utilizate şi uzitate anterior în sistemele şi doctrinele etice. În perioada critică metoda transcendentală a fost folosită atît în Critica raţiunii pure cît şi în Critica raţiunii practice. Filosoful de la Königsberg nu întemeiază o "nouă morală" - iluzie a unor predecesori sau a unui comentator contemporan lui Kant - ci, aplicînd metoda sa vrea să stabilească fundamentele moralităţii, principiile ei pure. Metoda transcendentală constă în a desemna care sînt factorii formali ai cunoaşterii pure. Conţinutul fiind empiric, relativ, supus mutaţiei, nu poate funda o cunoaştere care să dea propoziţii valabile, universale şi necesare. Aceasta în spaţiul raţiunii teoretice. Metoda însă, odată descoperită se aplică şi cîmpului raţiunii practice, în domeniul moralităţii deci. Nicicînd gîndirea etică nu a adus o fisurare a sistemelor, doctrinelor care fundează morala pe sentiment, plăcere, interes, ca în Întemeierea metafizicii moravurilor (1785) şi Critica raţiunii practice (1788). Nici un sentiment (cel de respect pentru legea morală nici nu e un sentiment în sensul obişnuit al termenului, după Kant), nici o înclinaţie, nici o dorinţă sau aspiraţie, nici un interes ca materie empirică, nu poate sluji drept substrat pentru legea morală. Metodologic, Kant pleacă de la formă spre materia moralităţii şi nu de la materie spre formă. Nu există decît o formă a legii morale: "acţionează astfel încît maxima voinţei tale să poată oricînd valora în acelaşi timp ca principiu al unei legislaţii universale".

Metoda lui Kant - dincolo de limitele separării metafizice dintre fenomen şi noumen, dintre necesitate şi libertate ("practic este tot ceea ce este posibil prin libertate") - are meritul de a fi schimbat perspectiva din teoria moralei, făcînd saltul de la descrierea sau reflexia asupra moravurilor la delimitarea însăşi a moralităţii, la autonomizarea ei. Metoda se aplică unui om cu o

condiţie imuabilă, plasat dincolo de istorie şi de context social concret[5]. Legea morală este eternă precum şi eterne sînt valorile morale situate în "imperiul scopurilor", vor duce mai departe gîndul kantian - neokantienii. Ceea ce ni se pare important pentru tema articolului de faţă este faptul că, distincţiile de fundament formulate pentru prima dată de Kant - între autonomie şi heteronomie, între practic şi pragmatic, analitic şi sintetic, imperativ categoric şi ipotetic etc. - slujesc în mod curent în cercetarea moralei din puncte diferite de vedere.Meta-etica uzitează termenii în analiza logică pe care o ppereazâ asupra limbajului moral şi chiar dacă ei sînt corelaţi cu alţii noi, îşi păstrează în continuare semnificaţiile originale. Şi în analiza psihologică a vieţii morale Jean Piaget aplicînd metoda experimentală, observaţia, analiza activităţii, descoperă în geneza personalităţii morale două faze destul de clar delimitate în ontogeneză: perioada heteronomiei şi autonomiei. Se vădeşte deci că cercetarea vieţii morale cu instrumente conceptuale, specifice filosofiei la un moment dat şi avînd chiar o "încărcătură" non-dialectică, poate oferi repere şi transferuri în ştiinţele umane particulare: psihologie, etnografie, sociologie etc. Se poate afirma că se produce o decantare perpetuă în metodologia cercetării moralităţii, unde se întîlnesc concepte şi modalităţi de abordare, care oferă tot mai mult o perspectivă multilaterală. De aceea, ni se pare că, în fluxul mutaţiilor

---

[5]Nu putem însă să nu remarcăm faptul că în Întemeierea metafizicii moravurilor, Kant are elemente descriptive şi explicative pronunţate în faţa celor normative, care rămîn totuşi prioritare. Astfel se analizează modalitatea de trecere de la gîndirea comună la cunoaşterea filosofică, de la gîndirea filosofică populară la metafizica moravurilor şi de la aceasta la critica raţiunii practice. O analitică exhaustivă a acestei probleme se întreprinde în lucrarea lui Nicolae Bellu, Etica lui Kant, Bucureşti, 1974, p. 111-124; 127-141.

survenite în cunoaşterea ştiinţifică, cercetarea etică nu apare ca un teritoriu viran în care instrumentajul metodologic să fi eşuat sau să nu fi avut iniţiativa de a prospecta. Atunci cînd se vorbeşte în mod curent de o "actualitate" a eticii stoicilor sau epicureicilor, sau a filozofiei morale kantiene, nu se înţelege că realitatea morală a rămas aceeaşi, identică cu sine însăşi într-o hieratică înoremenire, ci că există puncte şi linii de continuitate, elemente de perenitate comune condiţiei umane. Dar încă, cercetarea nu repetă în mod mecanic acelaşi conţinut ci plecînd de la nivelul existent şi folosindu-l pe acesta ca punct de plecare, vizează să adîncească cunoaşterea moralităţii, care nu are însoriş un moment etern, absolut inert. Există simultan, o geneză a moralităţii şi o geneză şi o dezvoltare a cunoaşterii ştiinţifice despre aceasta. Tema omului moral a fascinat mintea şi reflexia filosofică, iar răspunsurile sînt adeseori contradictorii, dacă nu se iau în consideraţie condiţiile social-istorice şi formaţia structurală a respectivului teoretician. Graniţele dintre ştiinţe şi modul de a delimita obiectul acestora s-a schimbat destul de mult în ultimul secol. În acest sens o redefinire a conceptelor şi un transfer metodologic se face simţit chiar la ştiinţe care păreau pînă nu de mult ca fiind tangente. Cercetarea interdisciplinară a servit de leac pentru direcţiile sterile, care abordau realitatea mai mult prin jocul liber al minţilor speculative, decît prin o metodologie generală coerentă şi cu un fundament ştiinţific articulat explicativ. Ştiinţele despre om parcurg treptat un drum spre pozitivizare[6], spre obţinerea de rezultate certe, valide din punct de vedere ştiinţific. În locul construcţiei speculative, care pleacă de la adecvarea realului la un ideal (cazul eticilor strict normativ-represive) propus într-un sistem, se trece, nu fără perioade

---

[6] V. S t e l i a n S t o i c a, Etica durkheimistă, E.Ş. Bucureşti, 1969, p. 76-82.

Cda 160/981 Fasc. 2

de reveniri,la luarea în consideraţie a realului pentru a preciza idealul. Puţini dintre cei ce se ocupă de sfera morală şi sînt cercetători completi, îşi mai propun ca Rousseau în "Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes": "să începem cu îndepărtarea tuturor faptelor..." "şi să uităm timpurile şi locurile". Oamenii aparţin unor clase sociale, antagoniste sau neantagoniste, au statute şi roluri, sînt în relaţii de dependenţă sau independenţă, au tradiţii şi datini, nu sînt nişte "unităţi matematice, toate separabile, toate echivalente; fantome filosofice, goale, lipsite de substanţă"[7]. În vechea diferenţiere dintre planul lui este şi trebuie să fie, i se acordă prioritate exclusivă celui de al doilea termen în eticile normativiste, care prescriu imperativ modalităţi de comportare, fără să considere fiinţa umană așa cum este ea ca esenţială şi, prioritate exclusivă elementului prim, în momentul în care metoda de cercetare nu a mai vizat să prescrie represiv pentru om o modalitate de a ascede spre planul moralităţii, ci de a descrie cum este omul în viaţa lui socială şi particulară. Elemente descriptive găsim şi la Aristotel şi Epicur[8] în antichitate, dar mai ales începînd cu perioada Renaşterii, cînd interesul pentru om se augmentează. Montaigne şi Machiaveli, La Bruyere şi La Rochefaucoult, plecînd de la date ale observaţiei amendate de reflexie, descriu moravuri, stări sufleteşti, stabilesc tipologii caracteriale. Sociologia morală cu începere din secolul XIX prin Durkheim şi întreaga şcoală sociologică franceză propun şi încearcă să realizeze aplicînd metode de cercetare adecvată, o descriere minuţioasă a realităţii morale.

Nu este scopul paginilor prezente să analizeze într-un spa-

---

[7] S. D e p l o i g e, Le conflit de la morale et de la sociologie, Paris, 1923, ed. III, p. 190.

[8] v. pe larg G h. V l ă d u ţ e s c u, Etica lui Epicur, E.Ş., Bucureşti, 1972.

ţiu restrîns metodologia realizată din perspectiva sociologiei, psihologiei, etnologiei. Ceea ce dorim să relevăm însă,este faptul că date furnizate din aceste domenii, completează şi întregesc nivelul descriptiv, cel explicativ al eticului. Dacă nivelul normativ al eticului presupune şi impune într-un anumit fel, o prevalare a deducţiei, acum, pentru ridicarea la altitudinea descripţiei şi explicaţiei nu se poate urma un drum unilateral. Ceea ce aduc psihologia, sociologia, etnologia pentru etică este o deschidere spre intimitatea contradictorie a proceselor morale, o deschidere spre concretul care, eterogen şi pluridimensional se opune unei surprinderi conceptuale finite. Deschiderea teoriei etice faţă de fapte[9] şi exigenţa fidelităţii în faţa acestora implică folosirea unui instrumentar metodologic adecvat. Recurgerea la analiza psihologică a faptului moral din perspectivă individuală sau psihosocială, recurgerea la metode de cantificare din microsociologie sau macrosociologie, deschid înţelesuri asupra moralităţii rămase altfel ascunse simplului demers speculativ-reflexiv. De altfel desprinderea de constrîngerile sistemelor filosofice speculative conduce la amplificarea exigenţelor teoriei şi metodei în faţa faptelor şi ghidarea demersului cognitiv spre o explicare multilaterală a omului. Marx operează o desprindere radicală a gîndirii sociale de sistemul filosofic în sens tradiţional, înlocuind filosofia hegeliană a istoriei, a dreptului şi a religiei, printr-o ştiinţă despre societate. Cerinţele metodologiei marxiste se revendică a fi non-speculative şi în acest sens nerestrictive faţă de demersurile convergente validate prin cercetare multidisciplinară. Afirmaţiei implicite şi explicite la Marx că faptul moral nu este de găsit în formă pură în realitatea socială, i se ataşează o cerinţă pentru metodologia

---

[9] V a s i l e D e m. Z a m f i r e s c u, Etică şi psihanaliză, E. Ş., Bucureşti, 197 , cap. I.

cercetării vieţii morale: centrarea plurivocă a metodelor şi tehnicilor. Se reţine în primul rînd constatarea că, faptul moral este într-o indestructibilă legătură, pe de o parte, cu fenomenele sociale şi în acelaşi timp, cu faptele şi fenomenele psihice. În măsura în care se găsesc şi converteşc, dacă este nevoie, metodele fidele regnului moralităţii, atunci se va realiza un plus de cunoaştere apt să valideze eforturi interdisciplinare. Se obiectează însă adeseori că metodele strict experimentale - din psihologie de exemplu- nu reuşesc să pătrundă în intimitatea proceselor morale şi că "adevărata" realitate morală s-ar afla dincolo de momentul experimental. Insatisfacţia inhibitivă a unui asemenea punct de vedere se obiectivează într-o neîncredere în posibilitatea de existenţă a unui statut al eticii ca ştiinţă. Or, adevărul moral nu este reductibil la o adiţie simplă a unor adevăruri particulare relevate de ştiinţe tangente: psihologie şi sociologie în primul rînd[10]. Specificitatea eticului şi complexitatea lui este de natură să denote caracterul greu decelabil al unui adevăr, nu însă şi imposibilitatea afirmării lui. Actualmente separaţia care se face în etica contemporană între metaetică şi etica valoric-normativă[11], nu este de natură să descurajeze cercetarea, ci numai să indice că o tendinţă, cea a metaeticii se orientează prioritar şi uneori exclusiv spre latura cognitivă, iar că cealaltă insistă însă pe sensul normativ. Orientarea metodologică spre direcţia cognitivă poate fi înţeleasă ca o dorinţă de a amplifica atît descriptivul cît şi explicativul în etică. În această ordine de idei metodele uzitate în mod obişnuit pentru descriere - observaţie, introspecţie, sta-

---

[10] Vezi în acest sens asupra specificului adevărului moral, lucrarea lui Stelian Stoica din "Forum" nr. 2/1973, p. 177-188, precum şi cap. Adevărul moral din Prelegeri de etică, T.U.-B., 197

[11] A se vedea pentru aprofundare, S. S t o i s n o v i c i Meta-etica contemporană, E. Ş., Bucureşti, 1971, p. 252-259, vol. 2

tistică socială şi probabilistică etc. - sînt completate, mai ales în "etica analitică", de o subtilă şi profundă analiză logică a limbajului moral. De remarcat însă că există o reţinere accentuată în faţa posibilităţii de afirmare a specificităţii tehnicilor şi metodelor de cercetare a vieţii morale şi a eticului în general. Acuzurile derivate de aici parcurg diverse forme: de la o uşoară neîncredere pînă la relevarea „nevalidităţii" rezultatelor şi a „infidelităţii" tehnicilor. Fenomenul moral se pretează şi la o analiză cantitativă[12] şi în acest sens, metodele "cantitativiste" pot fi aplicate, însă el rămîne totuşi în primul rînd cu caracteristica de a fi esenţialmente calitativ. Nivelul interpretativ va fi deci fundamental, fiindcă tehnicile şi metodele rămîn reci şi neutre, fie că se operează o cercetare asupra atitudinii morale, a comportamentului deviant sau asupra sensului vieţii. Trebuie deci ca şi interpretarea să fie adecvată demersurilor semnificativ umane, indicînd liniamentele posibile de fiinţare a omului. Momentul explicativ realizat printr-o teorie ştiinţifică asupra societăţii, cum este cazul eticii marxiste, deschide calea spre relevarea putinţelor plenare ale omului şi a şanselor lui în viitor. O explicare a omului poate fi dată mai mult sau mai puţin satisfăcător de un complex metodologic aplicat condiţiei umane, însă conferirea sensului vieţii o poate da numai omul însuşi, singura fiinţă care este demnă de fericire şi care se poate lua pe sine drept scop.

---

[12] v. V a s i l e P o p e s c u, Morala şi cunoaşterea ştiinţifică, E.A., Bucureşti, 1974, p. 15-24.

Capitolul II

CODUL MORAL AL SOCIETĂŢII SOCIALISTE ŞI ANALIZA LIMBAJULUI

1. C a d r u l t e o r e t i c

Există diverse părţii teoretice de analiză a limbajului moral, fapt, dealtfel, uşor vizibil la o privire sumară asupra direcţiilor de cercetare din etica şi meta-etica contemporană. În ultimele decenii, discuţiile s-au purtat prioritar asupra specificităţii sau nespecificităţii acestui tip de limbaj, asupra tipurilor de semnificaţie a termenilor şi a judecăţilor morale şi, într-un fel ori altul, asupra posibilităţilor de validare a termenilor şi a judecăţilor morale. Unii autori analizează limbajul moral obişnuit de la nivelul vieţii cotidiene, alţii îşi cantonează analiza strict la palierul teoriilor etice. În ceea ce ne priveşte, considerăm că o analiză (în sensul larg al termenului) se poate opera cu şanse de reuşită, nu numai asupra întregului limbaj valorico-normativ uzitat la nivelul limbajului comun, sau, a unei teorii etice date, ci şi asupra unui limbaj deja structurat, constituit, cum este Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste.[1]

De fapt, Codul reprezintă în formă concentrată, sedimentările valorice şi normative ale noii societăţi exprimate printr-un limbaj adecvat. În acest context, ne simţim obligaţi să precizăm succint că, unităţii structurale a tipului de societate îi

---

[1] V. Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor ale eticii şi echităţii socialiste, Editura Politică, Bucureşti, 1974, 30 p. Dat fiind şi caracterul acestei analize, trimiterile sînt făcute direct la "punctele" din Cod şi nu la pagină.

corespunde izomorf o unitate structurală a sistemului moralităţii şi a formei sale teoretice de exprimare, prin limbaj. Atrăgînd numai atenţia asupra acestei conexiuni ce nu poate fi eludată într-un demers cuprinzător (orice eludare ar însemna admiterea unei disjuncţii pe de o parte între structura şi bazele genetice ale sistemului moral şi pe de altă parte limbajul moral) arătăm totodată că, ne vom ocupa cu precădere, după cum se va vedea, <u>doar</u> de problemele strict legate de analiza limbajului din Cod. Ca atare, cîştigurile teoretice realizate în cercetările analitice mai vechi sau mai recente ne slujesc ca punct de plecare.[2]

Întrebîndu-ne asupra chestiunilor care pot fi analizate în cazul propus, considerăm că poate fi formulată o listă de probleme. Chiar dacă nu răspundem exhaustiv la toate, important este că ele sînt puse ca probleme analizabile. Lista nu este nici completă, nici omogenă.

A. O primă problemă este aceea a relevării <u>formei generale</u> a enunţurilor folosite. Răspunsul poate fi dat printr-o inventariere detaliată a propoziţiilor uzitate.

B. Interesează, de asemenea, în ce măsură ceea ce a fost considerat ca un "punct" în Cod are o unitate logică de conţinut.

C. Este în al treilea rînd, important de ştiut, care este în contextul general propoziţia <u>pivot</u> în jurul căreia gravitează semnificativ toate celelalte propoziţii.

---

[2] Din bibliografia implicită a temei: 1. Svetozar Stoianovici, <u>Meta-etica contemporană</u>, vol. 1 şi 2, E. Ş., Bucureşti, 1971, 2. Alan Montefiore, <u>Introducere modernă în filozofia moralei</u>, E.Ş., Bucureşti, 1972, p. 200-220; 3. Nicolae Bellu, <u>Manifestul Partidului Comunist şi analiza limbajului</u>, Rev. filoz. nr.5/1973; 4. Stoica Stelian, <u>Prelegeri de etică</u>, T.U.B. 1975, 200 p. 5. Vasile Popescu, <u>Morală şi cunoaştere ştiinţifică</u>, E.A., R.S.R., 1974, Bucureşti, p. 99-108; 6. Liubomire Miroş, <u>Intuiţionismul etic</u>, E.Ş., Bucureşti, 1973, p. 118-129; 7. Elena Cobîrzu, Ch. Stevenson în <u>etica contemporană</u>, Bucureşti, 1973; 8. Ion Crişoroş, <u>Istorie etică</u>, E.Ş., Bucureşti, 1968, p. 178-186.

D. O a patra problemă, este de a indica decelînd tipurile de semnificaţii şi justificări ale termenilor şi judecăţilor utilizate.

E. Interesează, într-o mare măsură, dacă un anume sistem (scară) de valori poate fi extras explicit din analiza a termenilor şi a expresiilor valoric-normative cuprinse în Cod.

F. În sfîrşit, această analiză, în sensul larg al termenului[3] ar putea să sesizeze în ce măsură ansamblul de termeni şi judecăţi sînt omogeni (aparţin aceleiaşi clase valorice) şi, în ce măsură se condiţionează întregindu-se, sau din contră, intră în dezacord (logic şi/sau axiologic).

2. Structura şi semnificaţia limbajului

A. În ceea ce priveşte forma propoziţiilor prin care normele şi principiile sînt exprimate în Cod, constatăm o preponderenţă a formelor de <u>imperativ</u>, în faţa celor indicative. Astfel, într-un total de 64 de unităţi (fraze) se întîlnesc 40 de imperative exprimate prin "<u>trebuie</u>". În acelaşi timp, este uzitată de 9 ori forma "<u>au datoria</u>" şi tot de 9 ori forma "<u>sînt obligaţi</u>". În total deci, sînt cuprinse 58 de formulări imperative şi 6 formulări la indicativ. Constatăm, deocamdată, preferinţa semnificativă (peste 62%) pentru "trebuie", apoi, cu un procent identic (14%) urmează "au datoria" şi "sînt obligaţi". Dacă "trebuie" marchează specifi-

---

[3] Observăm, de fapt, că la toţi meta-eticienii semnificaţia analiticităţii nu este identică. Sensul iniţial, cel formulat şi reluat după Carnap, al analizei ca strictă "analiză logică a ştiinţei" este apoi impregnat de sensuri lingvistice, semantice şi chiar de decelarea semnificaţiei din punct de vedere psihologic, sociologic etc. Deci, pentru noi, <u>analiză</u> are un sens larg, ce încearcă să surprindă dialectica elementelor componente ale ansamblului (Codului) ca limbaj valoric constituit cît şi logica concretă a faptului şi actului moral în geneza lui contradictorie, ca etos în constituire

citatea <u>morală</u> a textului şi a contextului şi acest lucru este evident în cazul majorităţii întrebuinţărilor lui, folosirea "<u>îndatoririi</u>"("îndatorire sacră", "cea mai înaltă îndatorire") indică specificînd sensul primordial politic al respectivei norme[4], iar în cazul "obligaţiei" se întrevede punctarea mai degrabă a unei semnificaţii juridice[5].

Chiar dacă, nu întotdeauna se păstrează transparentă această legătură, totuşi se pare că a existat implicată această tendinţă de a distinge cele trei instanţe (morala, politica, juridicul) în acest fel.

În ceea ce priveşte formele de exprimare şi inducerea unui anumit domeniu pentru fiecare dintre acestea, am lansat ipoteza distincţiilor mai sus amintite. În ceea ce înseamnă însă, coeficientul de "încărcătură morală", politică, sau juridică, în cazul fiecărei norme în parte, răspunsul se poate da numai printr-o analiză detaliată a acestora. Putem să ne întrebăm dacă aceste distincţii sînt fixate la nivelul limbajului moral obişnuit, sau în cel al teoriei etice şi dacă diferenţierile amintite reuşesc să surprindă ceea ce este specific pentru fiecare domeniu valoric-normativ. Răspunsul la această interogaţie nu putem să-l formulăm încă, ajunşi la acest nivel al discursului.

---

[4]Vezi punctele 5, 12, 14 din Cod. Spre exemplu la pct. 5. "Constituie <u>o îndatorire sacră</u> (s.n.), de prim ordin, a fiecărui comunist, de a apăra ca lumina ochilor unitatea de monolit a partidului - chezăşia îndeplinirii cu succes a menirii istorice a partidului de conducător al naţiunii noastre pe calea socialismului şi comunismului".

[5]Vezi punctele 8, 12, 13, 15 din Cod. Pentru evidenţiere, să luăm punctul 8: "Membrii de partid, membrii Uniunii Tineretului Comunist, toţi oamenii muncii <u>au obligaţia</u> (s.n.) patriotică de a lupta cu toată hotărîrea împotriva furtului din avutul obştesc, a delapidării din proprietatea socialistă, a oricăror sustrageri de bunuri din avuţia naţională - acte profund antisociale care lovesc în interesele poporului, ale fiecărui cetăţean..."

B. Referitor la cea de-a doua problemă din lista enunţată şi anume "unitatea logică de conţinut" a fiecărui "punct" din Cod, putem să afirmăm următoarele: "punctele" comprimă normînd o anumită clasă de proprietăţi, relaţii uşor delimitabile deoltfel, fiind că limbajul folosit este ne-echivoc. În acest sens, se observă o trecere de la clasa proprietăţilor/relaţii cele mai generale, spre nivelul de mai restrînsă cuprindere a acestora. Astfel, dacă în cazul primelor "puncte" se specifică clasa "celor mai înalte obligaţii", "a celor mai înalte îndatoriri", se ajunge în partea finală la indicarea calităţilor, îndatoririlor, obligaţiilor particulare, cotidiene. Cu mici excepţii, drumul "descendent" deschis se păstrează în cuprinsul celor 33 de "puncte".

În mare, fiecărui "punct" îi corespunde un domeniu al realităţii morale, realitate, explicit formulată şi chiar descrisă. Uneori însă, se produce o <u>adiţionare</u> de domenii, astfel încît în cuprinsul aceluiaşi "punct" sînt prezente clase de proprietăţi/relaţii diferite. Cel mai adesea însă conţinutul şi sfera de cuprindere sînt unitare. Relativa autonomie a fiecărui punct este astfel asigurată tocmai de această delimitare şi limitare a sferei şi a conţinutului.

C.D. Plecînd de la ideea că întregul Cod este o structură analizabilă, trebuie cu necesitate să vedem care sînt tipurile de semnificaţii ale termenilor folosiţi. Am admis printr-un control asupra textului incriminat că există trei tipuri de semnificaţii, aşa după cum vom vedea pe parcurs. Ca o ipoteză de lucru, vom admite că, odată cu formularea explicită a Codului şi printr-un proces educaţional corect, sînt create condiţii pentru a se clarifica toate semnificaţiile şi în acelaşi timp, se naşte ca o posibilitate "îmbogăţirea" sferei semnificaţiilor cognitive. Este ştiut că, într-o societate, grup social, comunitate, în care există criterii

clare, bine fixate de aprecierea a unor clase de obiecte, se poate vorbi de existenţa nu numai a sugestiilor cognitive, ci şi a autenticelor semnificaţii cognitive ale enunţurilor valorice.

Procesul "întăririi" semnificaţiei cognitive este deci direct legat de înţelegerea principiilor valorice şi de asimilarea conştientă a raţiunilor justificative. Evident că procesul justificării este mereu mai bogat decît semnificaţia cognitivă a judecăţii, însă, în timpul acestui proces, se îmbogăţeşte însăşi această semnificaţie. În finalul procesului de justificare se constată că unele proprietăţi şi relaţii, ce au avut rolul de raţiuni justificative, au devenit parte componentă a semnificaţiei.

Astfel, în Cod, la punctul 24 "împotriva concepţiilor de viaţă burgheze", care pot fi detaliate descriptiv (ceea ce se şi operează), se aduc raţiuni justificative. Aceste motivări pot fi integrate apoi în semnificaţia cognitivă a unei propoziţii care este reductibilă la forma generală: "X are concepţii de viaţă burgheze". Ea răspunde la întrebarea de ce ? într-o formă de descriere parţială: tendinţa de căpătuială, parazitism, înşelătorie, mită, individualism, egoism (vezi punctele 16, 24 din Cod)[6].

Acelaşi proces al declărării de semnificaţii cognitive este prezent în mai multe formulări, reductibile la propoziţia "X are calităţi de comunist", prin indicarea unui număr de elemente verificabile empiric: cinstit, sincer, principial, intransigent, critic şi

---

[6] Punctul 24 are simultan şi acest caracter descriptiv pe lîngă cel prescriptiv: "Membrii Partidului Comunist Român şi ai Uniunii Tineretului Comunist trebuie să manifeste cea mai înaltă intransigenţă împotriva concepţiilor de viaţă burgheze, a influenţelor mentalităţilor lumii capitaliste (s.n.). Ei trebuie să combată cu fermitate tendinţele de căpătuială, parazitismul, înşelătoria, speculă şi mita, orice forme de obţinere a unor venituri ilicite, de însuşire prin abuz sau necinste (s.n.) a roadelor activităţii altora".

autocritic (vezi punctele 17 şi 24). Sau, există formulări reductibile la propoziţia "X nu are calităţi de comunist". Şi în acest caz sînt enumerate, indicate, descrise unele elemente, de asemenea constatabile, cuprinse la nivelul practicii morale: abuz de putere, trafic de influenţă, birocraţie, conservatorism, rutină (vezi punctele 18 şi 21).

Observăm deci, acestea fiind spuse, că stabilirea semnificaţiei înseamnă un anumit proces de descriere, un proces de justificare şi întrebuinţare a termenilor. Dacă asupra modalităţii de descris nu avem multe de adăugat, putem însă să ne întrebăm dacă este întrebuinţările acestor termeni sînt semnificative. Ştim că, pentru a stabili ceea ce este semnificativ, trebuie să recurgem la categorii ca: înţelegere, sesizare, cunoaştere a semnificaţiei, învăţare a semnificaţiei etc.

Dacă semnificaţia este **inseparabilă** de categoriile mai sus amintite, atunci trebuie să punem imediat o nouă întrebare: cuvintele utilizate în Cod, ca: a critica-critică, a fi intransigent-intransigenţă, a urî-ură, a dispreţui-dispreţ, a fi modest-modestie, a avea comportare exemplară-exemplaritate etc., cad sub incidenţa unor asemenea categorii sau nu ?

Dacă luăm drept context Codul, atunci vom observa că întrebuinţările acestor termeni sînt diferenţiat semnificative: cognitive, expresive şi săvîrşitor-recomandative. Menţionăm, în contextul şi numai în contextul Codului, toate aceste întrebuinţări sînt semnificative. Un exemplu: "X l-a criticat pe Y". Aceasta înseamnă că X a spus despre Y că a făcut A, B, C... etc., dar înseamnă, totodată, exprimarea unei atitudini de negare, de recomandare de a nu mai săvîrşi faptele şi actele enumerate. Criteriul justificativ însă se originează sau încearcă să se originează din principiile moralei socialiste.

Deci, a critica are o întrebuinţare semnificativă fiindcă

în general, se știe, se înțelege, se poate subînțelege, se semnifică etc., ce spune şi de ce X îl critică pe Y (pentru că a fost nesincer, a avut o atitudine parazitară, a dat dovadă de servilism etc.).

În acest sens, observăm că întrebuinţările devin semnificative într-un context determinat, chiar pentru termeni care îndeobşte în contextul limbajului uzual au întrebuinţare extrasemnificativă. De exemplu: a mîniа-mînie, a urî-ură etc. Procesul de "învăluire" cu semnificaţie se produce prin extensia celorlalte semnificaţii. Contaminarea termenilor cu semnificaţie de la o întrebuinţare preponderent extrasemnificativă în limbajul cotidian, este posibilă datorită faptului că un context determinat cum este Codul este o structură determinată, un gestalt în care elementele nu pot fi privite şi interpretate doar în separarea lor, ci mai ales şi numai în unitatea lor.

Unitatea ansamblului este conferită de norma pivot 21 ("Toţi comuniştii trebuie să manifeste curaj şi iniţiativă în lupta pentru promovarea spiritului revoluţionar...") în jurul căreia gravitează semnificînd toate celelalte. Detaliind descriptiv, expresiv şi săvîrşitor această formulare, constatăm că semnificaţia cognitiv poate fi augmentată prin trecerea dirijată de la atitudini, dorinţe, interese ne-mediate, ne-reflectate şi în mare parte ne-valorice, sau neutre din punct de vedere valoric, la atitudini, interese, dorinţe reflectate, mediate. De aceea, putem spune, în acest sens, că întregul Cod, în totalitatea lui sintetică are semnificaţia cognitivă, expresivă şi săvîrşitoare, fiindcă exprimă concentrat nivelul multiplu reflectat al unor fapte-realităţi, altfel nemijlocite. Conţinutul cognitiv, expresiv şi săvîrşitor este furnizat în valoare, judecăţile morale, termenii utilizaţi, pentru că, aşa cum arăta Marx, valoarea este un "hieroglif social", o cunoaştere mijlocită, o expresie concentrată a unor atitudini umane structurate de praxis şi

un enunţător săvîrşitor la o anumită acţiune.

Revenind acum la nivelul strict al formulărilor la punctele din Cod, constatăm o centrare în multe cazuri dincolo de semnificaţia descriptivă, evidentă prin încercarea aproape permanentă de a face descrieri, descrieri incomplete (vezi punctele 17, 18, 20,21, 24, 25) - pe semnificaţiile expresive şi cele săvîrşitoare. Astfel, sînt exprimate un număr impresionant de atitudini de cele mai diverse nuanţe, precum şi un număr relativ identic de recomandări-îndemnuri săvîrşitoare. Nu se exprimă doar atitudinea (intransigenţă, fermitate, devotament), ci se porunceşte săvîrşirea unor fapte în acord cu aceste atitudini. Se pare că spiritul revoluţionar intransigent, apare implicat cel mai des ca atitudine-cadru, atitudine-tip, la care toate celelalte trebuie să se raporteze pentru a avea conţinut săvîrşitor, deci poruncit, recomandat.

Nu întîmplător în această ordine de idei, cel mai apropiat conţinut faţă de punctul 21 atît de clar expresiv şi săvîrşitor, îl posedă punctul 24, în care tocmai intransigenţa revoluţionară şi fermitatea sînt invocate ca exprimînd autenticile atitudini ale comunistului (indicat descriptiv la punctul 17)[7].

O altă problemă analizabilă care se ridică, este aceea a criteriilor de apreciere şi justificare. Se formulează în Cod, dincolo de exprimarea explicită a unei atitudini-cadru, un criteriu ferm al aprecierilor morale ? Se indică un tip de justificare a enunţurilor ?

După cum se ştie, în mod real, există posibilitatea ca a-

---

[7] Iată caracterul descriptiv al punctului 17: "Comunistul trebuie să fie cinstit, sincer, principial şi corect, să nu tolereze minciuna, falsitatea, ipocrizia (s.n.), să combată încercările de inducere în eroare a organelor superioare, a tovarăşilor de muncă, sustragerea de la răspunderi şi îndatoriri."

celaşi termen moral să fie folosit de mai multe persoane, sau chiar de comunităţi foarte diferite. Termenul poate fi acelaşi dar pot să difere criteriile de apreciere. Este şi ceea ce se invocă adesea în orice dezacord de ordin moral, politic, profesional etc. Care este soluţia oferită de Cod ? Sesizîndu-se flexibilitatea semnificaţiilor termenilor, nivelele întotdeauna concrete ale aprecierilor, modalităţile alestorii şi elastice de formulare a criteriilor, se propune o îmbinare şi o combinare simultană, a trei criterii, criterii corespunzătoare a trei clase de fapte, acţiuni, atitudini, considerate definitorii pentru a furniza o judecată de valoare autentică: criteriul moral, politic şi profesional. În acest sens, acordurile şi dezacordurile sînt posibile şi necesare, în virtutea unei formulări expresse (vezi punctul 22), ce vizează spiritul critic şi autocritic, precum şi climatul general în care aceste criterii trebuie să funcţioneze.

Se surprinde astfel, într-o formă concentrată "logica" internă a impunerii şi constituirii prin multiple medieri a unor noi semnificaţii, a unor noi criterii, a unor modalităţi diferite de justificare şi înţelegere a termenilor morali. Se implică, totodată, că aceste procese nu sînt strict <u>logice</u>, în sensul unor structuri perfect guvernate de reguli generale şi specifice, ci sînt procese în care semnificaţiile nu sînt niciodată epuizate, criteriile niciodată închise, justificările niciodată terminate. Tocmai de aceea, o analiză în sensul larg al termenului, poate şi trebuie să-şi propună descrierea sau măcar explicarea parţială a procesului de <u>schimbare a conţinutului</u> termenilor morali.

E.F. Ca în orice Cod moral, ierarhia valorică nu este stricto sensu explicită. Altfel spus, valorile şi sistemul de polarizare, ierarhizare, gradualizare a acestora transpare doar în analiza de conţinut a normelor şi principiilor. Avînd în vedere faptul că există o dialectică a raporturilor dintre normă şi va-

loare, o valoare fiind satisfăcută prioritar de un număr de norme şi principii, iar anumite norme făcînd trimitere expresă la anumite valori, constatăm că valoarea centrală este omul nou, iar principiul-cadru iradiant înspre toate celelalte împlinindu-le cu conţinut este "promovarea spiritului revoluţionar în întreaga viaţă socială". Trebuie să arătăm că legătura este necesară, accentuată, între valoarea centrală şi principiul-pivot, între ceea ce se numeşte om nou şi spirit revoluţionar. Într-un fel, toate celelalte valori, demnitate, libertatea responsabilă şi responsabilitatea liberă, fericirea etc., nu sînt posibile decît dacă şi numai dacă acest principiu de viaţă şi acţiune este păstrat în permanenţă şi în permanenţă înnoit. Nu insistăm acum asupra notelor definitorii ale spiritului revoluţionar dar, din descrierile incomplete prezente în cod, se poate observa o relativă identitate între notele de conţinut ale valorii de "om nou" şi acest principiu de gîndire şi acţiune.

Omogenitatea elementelor care definesc omul se face prin inducerea unui conţinut omogen din corpusul însăşi al normelor şi principiilor.

În fine, ultima problemă din lista propusă la început este aceea a omogenităţii sau neomogenităţii termenilor folosiţi în Cod. Observăm, că în grupa celor trei mari clase de valori - politice, juridice, morale - sînt diferenţieri în însăşi terminologia uzitată. Semnalăm la început (A) că, dacă trebuie apare ca fiind marca eticului prin excelenţă, "îndatorirea" este resimţită ca indicînd valorile politice, iar "obligaţia" ca semnalînd zona valorilor juridice. Omogenitatea cîmpului valoric şi a limbajului este asigurată însă prin păstrarea coerentă a acestor întrebuinţări.

În încheiere, vom nota că lista de probleme enunţate la început chiar, arată o îmbinare a temelor de meta-etică şi etică în analiza noastră. S-a recurs la o atare modalitate de abordare

deoarece ni s-a părut că, în acest fel, apar mai clar în evidenţă unele elemente de structură interioară a tipului de limbaj analizat.

Poate, că, astfel a transpărut pînă la urmă complexitatea problematicii ce irumpe dintr-o structură ce comprimă în ea liniile substanţiale ale unui etos aflat în instituire şi constituire.

Capitolul III

MUTAŢII. TIPOLOGII. CARACTERUL CONTRADICTORIU AL VALORILOR ETICE BURGHEZE

Metodologic, pentru relevarea naturii şi esenţei etosului tradiţional, în contextul mai larg pe care-l propunem în acest capitol şi următoarele, anume, acela de a surprinde procesul complicat, contradictoriu şi dramatic al genezei contemporane a unei noi moralităţi, este necesar să ne referim în mod expres la momentul istoric al naşterii sociale a noului etos, la apariţia şi consolidarea în zorii epocii moderne a valorilor etice burgheze. Aceasta, deoarece afirmarea în plan ontic a noii morale nu se face pe un teren gol, ci prin asemănare şi confruntare, prin continuitate şi discontinuitate cu morala tradiţională şi, în principal, cu morala burgheză.

Ca urmare a acestei observaţii fundamentale, în capitolul de faţă care deschide seria analizelor dedicate etosului socialist (v. Valoarea morală a omului nou, Reevaluarea valorilor vitale în condiţiile socialismului multilateral dezvoltat etc.) sînt examinate aspectele sintetice ale evoluţiei proceselor de afirmare a valorilor burgheze, laice, în coliziune cu cele ale moralei feudal-religioase, în orizontul istoric general şi, în principal, european şi cu particularităţile necesare specifice evoluţiei României.

Procesul istoric la care ne referim constituie doar un fragment al lungii şi contradictoriei evoluţii a moralităţii practice care, în societăţile bazate pe antagonismul de clasă, se dedublează din interior, pe de o parte acţionînd ca element al procesului civilizator, sedimentînd ca atare achiziţiile progresului

moral în fapte de comportare morală cotidiană umanizatoare, iar pe de altă parte acţionînd ca element al dominaţiei şi represiunii, avînd în acest fel un sens dezumanizant. Spre a evita însă atît o posibilă tendinţă apologetică (ce evaluează naşterea şi dezvoltarea etosului burghez ca proces total pozitiv reducînd, în consecinţă, întreaga morală emancipatorie contemporană la cea burgheză), cît şi o tendinţă nihilistă (care neagă orice pozitivitate etosului burghez şi, în general celui tradiţional, considerînd că noua etică emancipatorie se naşte ex nihilo), se impun de la sine cîteva lămuriri în legătură cu relaţia dialectică dintre pozitivitate şi negativitate în etosul tradiţional şi în dezvoltarea acestuia. Căci, dacă pozitivitatea şi negativitatea constituie trăsături ale existenţei şi dezvoltării etosului tradiţional, este evident că preponderenţa pozitivităţii moralei burgheze reprezintă, deşi nu liniar şi fără contradicţie, expresia rolului revoluţionar al clasei burgheze în epoca ascensiunii sale antifeudale, tot astfel cum preponderenţa negativităţii sale, mai precis dezvăluirea tot mai deplină a contradicţiilor interne, însoţeşte şi se manifestă tot mai sistematic, deşi, de asemenea, nu liniar, odată cu devenirea ei ca clasă dominantă şi cu accentuarea caracterului ei conservator şi retrograd.

Ambivalenţa proprie moralelor practice (ca, dealtfel, şi expresia lor în planul sistemelor normative şi, în general, teoretice) presupune astfel atît ca, în faza "preponderenţei pozitivităţii, să nu se omită şi laturile negative, cît şi ca în faza "predominării negativităţii", să nu se nege prezenţa oricăror laturi pozitive, ceea ce înseamnă că, orice analiză critică trebuie să surprindă inevitabil relaţia dialectică ce se instituie între elementele moştenirii, ale inovaţiei şi ale proiectării morale, elemente prezente asimetric la intersecţia dintre etosul burghez şi cel feudal. Prin urmare, nu trebuie să se uite nici un moment că

realitatea afirmării şi evoluţiei oricărui mod de viaţă moral, este în realitatea nemijlocită a dezvoltării sale, infinit mai complexă şi contradictorie, mai difuză şi mai confuză, mai diferenţiată şi mai nuanţată decît în orice conceptualizare, inclusiv în cea avansată de noi în schema tipologică de mai jos (p. 16).

Procesul de geneză al valorilor morale burgheze are o istorie a sa, care nu debutează cu un moment precis de separaţie faţă de valorile preburgheze, feudale şi religioase. Decantarea noilor cuante valorice ce se nasc din cîmpul existenţial schimbat - lumea industriei şi comerţului care reclamă alte calităţi şi disponibilităţi ale omului, se produce prin fluxuri şi refluxuri succesive. Fluxurile echivalează cu prospectarea de către noua clasă burgheză în formare, ce este pe cale să devină tot mai conştientă de sine, a unor atitudini active şi transformative în faţa universului natural şi social. Iar refluxurile echivalează cu dezactivarea energiilor orientate prioritar spre viaţa practică, spre cunoaştere şi acţiune, prin presiunea exercitată de forţa de autoapărare a societăţii feudale şi prin inerţia relativă a proceselor sociale şi morale, precum şi datorită contradicţiilor interne ale noii morale. Tocmai de aceea, pentru dialectica materialistă este un fapt evident că, dacă punctul de demarcaţie dintre ceea ce se numeşte etos feudal şi etos burghez este, în principiu, greu de determinat cu exactitate, în schimb se poate determina nu uşor, dar destul de exact, ceea ce pune principial în contradicţie feudalismul şi capitalismul şi, în acest sens, structura valorică practică a celor două formaţiuni sociale. Ceea ce ne interesează deci, din perspectiva unei ontologii morale, este determinarea structurii tipologic globale a celor două forme particulare ale etosului tradiţional. În acest sens, elementele istorice propriu-zise nu sînt şi nu pot fi aduse în prim plan, decît în măsura în care sînt cerute de schema explicativă propusă. Toate elementele

ce indică diferenţa specifică de dezvoltare în cadrul unor comuni-
tăţi, naţiuni etc., a valorilor etice burgheze, nu interesează în mod expres şi exhaustiv. Interesează mai ales caracteristicile generale, tipologice ale etosului burghez care-l diferenţiază şi-l opun parţial celui anterior din care se naşte şi cu care se confruntă istoric.

În fapt, instituirea valorilor etice burgheze are loc într-un timp istoric relativ îndelungat (în spaţiul european de cultură şi civilizaţie) ceea ce corespunde pe plan economic cu trecerea treptată de la economia naturală închisă, specifică relaţiilor feudale de producţie, la economia bazată pe libera circulaţie a mărfurilor odată cu trecerea de la simpla practică a meşteşugurilor la înfiinţarea manufacturilor şi fabricilor.

În acest context al vieţii practice, sensul primar al afirmării noilor moduri de gîndire, simţire şi acţiune cotidiană, concomitent cu ascendenţa relaţiilor burgheze de producţie, este unul de contestare globală[1] sau parţială a formelor de expresie ale moralei feudale. Formele opoziţiei sînt foarte diverse şi se manifestă direct - chiar dacă nu total conştient şi chiar dacă se păstrează o parte din "încărcătura" ideologiei religioase - la început în cadrul răscoalelor ţărăneşti, apoi ale revoltelor bürgerilor. De asemenea, sub învelişul războaielor "religioase" poate fi decelat

---

[1] În condiţiile ţării noastre acest proces este semnificat ca instituit cu o anumită forţă atunci cînd "Revoluţionarii de la 1848 şi-au dat seama că vechea bază economico-socială înăbuşea energiile creatoare ale poporului, condamna la stagnare ţările române, că mersul înainte pe plan economic, social, cultural precum şi înfăptuirea unităţii şi independenţei puneau la ordinea zilei în modul cel mai acut lichidarea rînduielilor feudale"(Nicolae Ceauşescu, România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste, E.P., Bucureşti, 1969, vol. 3, p. 287-288).

atît interesul aristocraţiei camuflat în apărarea catolicismului, cît şi interesul de clasă al burgheziei în formare ce-şi găseşte expresia compensator-camuflată în susţinerea Reformei. Făcînd apel tocmai la elemente ale etosului practic creştin, Max Weber a demonstrat dealtfel cum s-a realizat această simbioză dintre spiritul capitalismului şi etica protestantă. În măsura în care însă valorile burgheze chiar dacă sînt plasate într-un spaţiu intramundan de fiinţare şi afirmare - păstrează o anumită "încărcătură" religioasă (protestantă) de susţinere, ele se manifestă inevitabil şi ca o moştenire[2] (o adevărat nelinisră şi parţial discontinuă) a valorilor feudalo-religioase. Moştenirea şi reevaluarea ei burgheză vizează în ultimă instanţă admiterea unei finalităţi a acţiunii sociale şi individuale în care omul este mijloc, într-un caz pentru atingerea perfecţiunii divine, sancţionată lumesc prin respectul pentru ordinea feudală, iar în celălalt caz, pentru perfecţionarea strategiilor de reuşită (chiar prin ascezã) sancţionate de sacrosanta proprietate privat-capitalistă.

În acelaşi timp, se cuvine să arătăm şi mai accentuat că, moştenirea valorică nu este reprezentată doar de păstrarea, conservarea şi reactualizarea a ceea ce s-a structurat ca general-uman în epoca feudală, ci şi de perpetuarea în rîndul purtătorilor noului etos burghez a unor atitudini valorice, mentalităţi, prejudecăţi şi obiceiuri care amintesc de ceea ce generic se denumeşte "spirit aristocratic". Burghezia poartă cu sine ambivalent obiectiv atît negarea aristocraţiei, care se opune ascensiunii ei istorice, cît şi

---

[2] Referindu-se la un atare tip de moştenire sancţionată de tradiţie Marx notează: "Tradiţia este o frînă foarte puternică, ea este puterea de inerţie a istoriei. Dar ea nu-i decît pasivă, de aceea trebuie să fie învinsă. Nici religia nu poate să constituie multă vreme un zid de apărare pentru societatea capitalistă". In: Marx-Engels, Opere alese (în două volume), vol. II, ediţia a II-a, p.119

reafirmarea în plan mental şi comportamental a modelelor de dominaţie oferite de nobilime. Nu este vorba aici doar de un simplu fenomen de imitaţie, pasager şi nesubstanţial dincolo de cadrele strict psihosociale de apariţie şi manifestare ci, mai ales, de natura comună a celor două clase sociale. Apare astfel normal de ce - pe fondul invertit încă din faza incipientă a noii morale burgheze, şi mai tîrziu cînd au loc compromisuri istorice cu feudalitatea - au loc poluări şi "mixturi" valorice, atît de vizibile în comportamentul cotidian al burghezului care adoptă modalităţi atitudinale tipic aristocratice ("Burghezul gentilom" - Molière). Acest fapt istoric a fost posibil şi pentru că formele de viaţă ale nobilimii şi-au păstrat dominaţia şi influenţa mult timp după ce nobilimea ca organism social, îşi pierduse semnificaţia preponderentă. Elementele de întrepătrundere, de compatibilizare şi îngemănare ale valorilor etice burgheze cu cele feudale se manifestă permanent chiar din momentul apariţiei clasei burgheze[3]. Evident că, transferul substanţei valorice se realizează asimetric şi discontinuu de-a lungul

---

[3] În acest sens, însăşi problema inovaţiei şi a prospectiunii valorice pe care o generează revoluţia burgheză trebuie privită în constituirea ei contradictorie. Marx notează cu deosebită acuitate, cum anume burghezia este obligată de împrejurările istorice, de natura propriei ei poziţii de clasă să "redeziteze trecutul". "Tradiţiile tuturor generaţiilor morale apasă ca un coşmar asupra minţii celor vii. Şi tocmai atunci cînd oamenii par preocupaţi să se transforme pe ei şi lucrurile din jurul lor, să creeze ceva ce n-a mai fost, tocmai în asemenea epoci de criză revoluţionară ei invocă cu teamă spiritele trecutului, chemîndu-le în ajutor, împrumută de la ele numele, lozincile de luptă, costumele pentru a juca, în această travestire venerabilă şi cu acest limbaj împrumutat, o nouă scenă a istoriei universale. Astfel, Luther s-a travestit în apostolul Pavel, revoluţia din 1789-1814 s-a costumat, pe rînd, în republică romană şi în imperiu roman, iar revoluţia de la 1848, nu a găsit nimic mai bun de făcut decît să parodieze cînd anul 1789, cînd tradiţiile revoluţionare ale anilor 1789-1795". În: Marx-Engels, vol. 8, p. 119.

istoriei[4].

---

[4] În ceea ce priveşte etosul burghez românesc, putem nota că marxişti ca Gherea şi Pătrăşcanu, deşi au ca punct de plecare premise teoretice parţial diferite - unul admiţînd "legea specifică" (neoiobăgia) ca formă de trecere intermediară între feudalism şi capitalism, iar celălalt autor admiţînd doar o anumită specificitate acestui fenomen - sînt de acord în a constata existenţa "resturilor feudale" (Gherea), acel "amestec hibrid de resturi feudale şi instituţii burghezo-capitaliste" (Pătrăşcanu) care au urmări inevitabile şi în planul practic al etosului.

"Greşit s-a numit acest organism 'formă fără fond', pentru că este tocmai născut din împletirea unor forme şi fonduri deosebite" - notează Pătrăşcanu în lucrarea Un veac de frămîntări sociale, 1821-1907 (Editura Cartea Rusă, Bucureşti, 1945, p. 175), iar Gherea arată în Neoiobăgia că, deşi moravurile au fost revoluţionate ele n-au ajuns la înălţimea caracteristicilor tipice ale etosului burghez "clasic". Astfel, chiar în cazul micului proprietar, prins în chingile dublei dominaţii hibride, nu s-au desăvîrşit acele "defecte şi calităţi proprii acestei stări economice; pe de o parte, acea iubire pasionată, exclusivă, aproape brutală pentru proprietatea lui, un egoism împins pînă la brutalitate... de altă parte, chibzuinţa, cumpătarea, zgîrcenia chiar, tenacitatea şi energia la muncă, prevederea" (Opere, vol. 4, Editura politică, Bucureşti, 1977, p. 106).

Dintr-o altă perspectivă, Gusti, încercînd să legitimeze valorile etice burgheze în luptă cu cele patriarhale, arată că, în condiţiile dezvoltării societăţii moderne (capitaliste - n.n.) se creează premise pentru ca indivizii să nu mai fie "reduşi la nivelul rigid şi conformist al vieţii din trecut" (Opere, vol. II, p. 331). Deoarece conchide sociologul român, societatea "are nevoie de conştiinţe care să poată rezista superstiţiilor, care să-şi poată păstra autonomia faţă de constrîngerea prejudecăţilor, care să poată lupta prin reflecţiune împotriva spiritului de masă şi, în sfîrşit, care să poată înfrînge aşa-zisa lene a spiritului..." (op.cit.)

Surprinzînd dinamismul moralei burgheze în opoziţie cu inerţia celei feudale, Gusti pune accent pe elementele de pozitivitate ale etosului burghez şi anume dezvoltarea personalităţii ("personalitatea se realizează în act în lumina acţiunii" - op.cit., p. 331) prin "practica muncii raţionale" (op. cit., p. 325), disciplina muncii, ş.a.m.d.

În ceea ce priveşte fenomenul de <u>inovaţie morală</u> pe care-l generează burghezia în ascensiune, constatăm că aceasta este un produs necesar al opoziţiei dintre aristocraţia feudală, clasă dominantă, conservatoare, ce şi-a consumat o mare parte din resursele istorice de supravieţuire şi burghezie o clasă activă ce-şi prospectează printr-un cult al acţiunii, al întreprinderii îndrăzneţe şi al eficienţei - un nou univers social şi moral în care aceste elemente deziderabile să devină fapt de realitate. Inovaţia în planul etosului este în acest sens un produs al înfruntării şi confruntării cotidiene a unor moduri de gîndire, simţire şi acţiune ce se dovedesc a fi inconciliabile. Burghezia, clasă în ascensiune (Marx arată în <u>Manifest</u>... că "Burghezia a avut în istorie un rol cît se poate de revoluţionar" şi că "abia burghezia a arătat ce este în stare să realizeze activitatea omenească"[5]) neagă prin formele ei specifice de gîndire, acţiune şi sensibilitate însăşi <u>legitimitatea</u> moralei feudale. Sensul contestaţiei apare cel mai adesea cuplat cu o nouă justificare a sensului vieţii a naturii acţiunii şi a faptelor umane, cu o neîntîlnită anterior motivare a drepturilor omului la libertate, egalitate şi fraternitate. Acestea din urmă trei valori fundamentale devenite mai tîrziu deviză şi portdrapel pentru perioadele revoluţiei burgheze, reprezintă atît negarea vehementă a universului social dominat de cultul necondiţionat al respectului pentru ordinea feudală existentă, cît şi aspiraţia umană profundă, în vremurile de trecere de la Evul mediu spre un tărîm valoric în care raţiunea, ştiinţa, acţiunea umană liberă să domnească în locul "bunului plac", al arbitrariului instituit de feudal pe propria lui moşie. La rîndul ei, clasa feudală încearcă să nege prin toate formele de organizare şi perpetuare a dominaţiei - făcînd apel la biserică, credinţă şi la tradiţie - orice în-

---

[5] Marx-Engels, <u>Opere</u>, vol. 4, p. 468.

cercare de nouă legitimare avansată de morala practică burgheză. Polarizarea se produce între legitimitate şi ilegitimitate, între raţiunile justificative disjunctive avansate de purtătorii valorici ai celor două clase. Ruptura fiinţează în condiţiile în care "... burghezia nu poate să existe (s.n.) fără a revoluţiona neîncetat uneltele de producţie, deci relaţiile de producţie, şi prin urmare toate relaţiile sociale"[6]. Noul valoric apare ca rezultat şi condiţie a "zdruncinării neîntrerupte (s.n.) a tuturor relaţiilor sociale"[7]. Travaliul încet al istoriei de pînă atunci este accelerat brusc. Astfel, "toate relaţiile înţepenite, ruginite, cu tot cortegiul lor de reprezentări şi concepţii, venerate din moşi-strămoşi, se destramă, iar cele nou create se învechesc înainte de a avea timpul să se osifice. Tot ce e feudal şi static (s.n.) se risipeşte ca fumul, tot ce e sfînt e profanat..."[8] Pe acest fundal al destrămării relaţiilor feudale şi al destructurării din interior a modelului de om corespunzător acestora ("Secolele de feudalism au fost pentru oamenii muncii secole de somnolenţă"[9] - Lenin) se produce un amplu proces de descoperire a subiectivităţii ca valoare, începînd din timpul Renaşterii, pînă la cel al Reformei, şi după aceea. În acest sens, a devenit clasică formularea lui I. Burchhardt care, analizînd procesul de geneză a lui uomo-unico, uomo-singolare din care va evolua individualismul modern, arată că "în Evul Mediu, cele două laturi ale conştiinţei umane - una îndreptată în afară, spre lume, alta spre interiorul omului însuşi - se găseau sub acelaşi văl (s.n.) într-o stare de reverie, sau pe jumătate trează. Vălul era ţesut de credinţă, naivitate copilărească şi iluzii; prin el se zărea lumea şi istoria ei în culori miraculoase, dar omul nu se re-

---

[6] Ibidem
[7] Ibidem
[8] Ibidem
[9] Lenin, Opere, vol. 25, p. 255.

cunoştea pe sine decît ca rasă, popor, partid, corporaţie, familie sau sub orice altă formă generală, colectivă...; se trezeşte un mod obiectiv (s.n.) de a considera ...toate lucrurile acestei lumi; pe lîngă aceasta se ridică însă - cu toată forţa - subiectivitatea. Omul devine individ... (s.n.) şi se recunoaşte ca atare"[10].

Descoperirea subiectivităţii se realizează în condiţiile în care imaginea schimbării lumii devine activă în însăşi planurile existenţiale primare. Astfel, în această perioadă, mutaţia existenţială acumulată timp îndelungat şi devenită tensivă în orizonturile subiectivităţii ("industria, meseriile au devenit acum morale (s.n.), iar opreliştile puse lor de biserică, au dispărut"[11]) produce irèversibil deplasarea de la evaluarea pozitivă a contemplaţiei şi inactivităţii, la ridicarea la valoare a activităţii, a puterii individului de a fi şi de a se face pe sine independent şi, totodată, de a avea revelaţia acestei descoperiri, fără de care însăşi revoluţiile burgheze n-ar fi fost posibile. Căci, după cum s-a observat, în această secvenţă istorică "nici lipsa de ocupaţie nu mai trecea acum drept ceva sfînt, ci era privit mai înalt, faptul că, omul dependent de activitate, inteligenţă şi hărnicie se face

---

[10] Iakob Burckardt, Cultura renaşterii în Italia, B.P.T., 1969, Bucureşti, p. 161.

Există la Iakob Burckardt o intuiţie majoră ce se cuvine a fi remarcată în legătură cu originea individualismului burghez. Astfel el spune: "...această dezvoltare individuală nu s-a produs din vina lui (a egoismului - n.n.), ci printr-o determinare universal istorică; ea a cuprins şi celelalte popoare ale Occidentului, fiind de atunci, mediul în care ele trăiesc. Acest mediu nu este în sine nici bun, nici rău - este necesar (s.n.); întrucît în el se dezvoltă atît binele cît şi răul, în sensul lor modern, situaţie etică diferită întru totul de aceea a Evului mediu." În: Iakob Burckardt, Cultura renaşterii în Italia, B.P.T., Bucureşti, 1969, p. 161.

[11] G. W. F. Hegel, Prelegeri de filosofie a istoriei, Bucureşti, E.A., 1962, p. 393.

pe sine independent"[12]. Însăşi supunerea, resemnarea, care păreau temeiuri indestructibile, eterne, de neînlocuit ale etosului feudalo-religios, suportă o eroziune din interior ("Supunerea oarbă, moment de sfinţenie al bisericii catolice, a fost suprimată. Acum a fost recunoscut drept principiu supunerea faţă de legile... voinţei şi acţiunii... Omul însuşi are o conştiinţă şi, prin urmare, este liber de a se supune. Astfel este pusă posibilitatea unei dezvoltări ...a raţiunii şi libertăţii"[13]). Se avansează, ca atare, nu numai o nouă raportare a omului la natură prin intermediul acţiunii, ci şi, totodată, o transformare a relaţiei omului cu societatea prin intermediul acţiunii sociale, dorită ca descătuşată, eliberată de servitute. În acest context, disoluţia moralităţii practice feudal-religioase, resimţită colectiv ca o "depravare a moravurilor" ca o stare de nedreptate, abuzuri, a trezit conştiinţele, încît, la limită, în cazul sistemelor teoretice, şi în lupta practică revoluţionară, se invoca mereu "omul liber", "egalitatea", "fraternitatea". Momentul istoric al noii situaţii de viaţă este complex şi el produce necesar afirmarea unor noi valori şi practici morale, după cum, el cere şi ridicarea sublimată, sub forma gîndului a acestora la nivelul unor principii teoretice, principii care accentuează şi sublimează hiperbolizînd, cel mai adesea, elementele de pozitivitate.

În această ordine de idei, a relevării pozitivităţii valorilor etice burgheze, se ştie că Engels, referindu-se la amintita perioadă de începuturi a epocii moderne pe care o caracterizează "ca cea mai mare răsturnare progresistă din cîte cunoscuse pînă atunci omenirea"[14], surprinde şi novumul uman produs: " Oamenilor

---

[12] G. W. F. Hegel, op. cit., p. 393.

[13] G. W. F. Hegel, op. cit., p. 394.

[14] Engels, în Dialectica naturii, Introducere. În: Marx-Engels, Opere, vol. 20, p. 330.

care au pus bazele dominaţiei moderne a burgheziei îi se poate re-
proşa orice, numai că ar fi fost nişte burghezi mărginiţi nu..."[15]
Se conturează în acestă ultimă parte a caracterizării lui Engels
"numai(...) nişte burghezi mărginiţi nu...", un sens adînc ce tre-
buie evidenţiat.

Prin natura poziţiei ei în istorie ("clasa revoluţionară,
prin însuşi faptul că se opune unei alte clase, se prezintă de la
bun început nu ca clasă, ci ca reprezentantă a întregii societăţi"[16]
burghezia inovează şi proiectează un univers emancipator real şi
ideal, care are consistenţă prin însăşi descoperirea în viaţa prac-
tică a rezervelor imense pe care le conţine acţiunea omenească - e
drept mai ales individuală - în spaţiul intramundan.

Ei "trăiesc aproape cu toţii în plină vîltoare a timpului
lor, participă direct al lupta practică..."[17]. Se naşte un senti-
ment nou şi o atitudine schimbată în faţa existenţei odată cu ira-
dierea cu sens a puterii omului în faţa lucrurilor şi în faţa isto-
riei, a unei istorii care şi-a pierdut treptat caracterul sacro-
sant[18]. Îngustului spaţiu de joc real al dezvoltării pe care-l admi-

---

[15] Ibidem

[16] Marx-Engels, Opere, vol. 3, p. 49.

[17] Engels, op. cit., p. 330.

[18] Nu numai istoria era considerată ca formă fixă în Evul mediu, ci şi ordinea socială reală. Astfel în "Amurgul Evului Mediu", Johan Huizinge notează: "În gîndirea medievală, noţiunea de "stare" sau "ordin" are în toate cazurile, un caracter unitar, datorită ideii că fiecare dintre aceste grupări reprezintă o instituţie divină, că este organ al creaţiei, la fel de real, la fel de respectabil, din punct de vedere ierarhic, ca şi tronurile cereşti şi puterile ierarhiei îngereşti". Johan Huizinge, Amurgul Evului Mediu, Editura "Univers", Bucureşti, 1969, p. 88. Acelaşi autor surprinde faptul că în Evul Mediu "toate formele spontane... ale vieţii... sînt atent încadrate în forme rigide" (op. cit., p. 68) imaginea medievală a societăţii fiind statică şi nu dinamică.

tesu şi-l producesu relaţiile feudale, i se opune, pe fondul lăr-
girii cîmpurilor sociale şi individuale de acţiune - o atitudine practică în faţa existenţei ce vădeşte, în primul rînd, <u>cutezanţa</u> şi <u>capacitatea de schimbare</u> a omului burghez aflat în curs de a-şi descoperi propria sa menire istorică. În acest sens, adevărul afirmaţiei lui Engels - "numai burghezi mărgini, nu..." - se circumstanţiază istoric îndeosebi pentru începuturile dezvoltării burgheziei "...la începuturile ei oricît de puţin eroică s-a dovedit această societate, ea a reclamat totuşi <u>eroism</u>, <u>spirit de abnegaţie</u>, teroare fără milă şi oameni mai puţini filistini" - K.Marx) şi pentru perioada luptelor revoluţionare propriu-zise pe care Engels le şi evocă spunînd: "gîndiţi-vă ce minuni a înfăptuit entuziasmul armatelor revoluţionare". De fapt, acumulărilor sociale lente din feudalism le urmează - drept consecinţă a saltului calitativ ce se impune în timpul revoluţiilor burgheze-răsturnări rapide în ordinea socială, morală şi politică, de neconceput în etapa precedentă într-un sistem social bazat pe economie naturală închisă, pe ierarhie socială rigidă şi pe un eşafodaj de reprezentări, prejudecăţi, mentalităţi ce consfinţeau orice existent cu puterea unei "legi naturale". Or, ascensiunea în viaţa cotidiană a valorilor etice burgheze spulberă în mare parte în rîndul oamenilor impresia de fatalitate, de implacabilitate, de "fenomen natural" a însăşi istoriei. Revoluţiile burgheze - cea franceză îndeosebi şi apoi valul revoluţionar european de la 1848, în care s-au înscris cu note de originalitate şi specificitate şi revoluţiile din Moldova, Ţara Românească şi Transilvania - au făcut din istorie într-adevăr o <u>trăire a maselor populare</u>, în măsura în care acestea au avut pentru un timp, evident limitat, sentimentul descătuşării, corelat cu cel al puterii abia descoperite, de-a schimba evenimentele în sensul valorilor noi, care încep să activeze, să mobilizeze şi înflăcăreze energii individuale, de grup, comunitare, naţionale, de cla-

să etc. În acest context, se poate deci afirma că "revoluţionarea tuturor relaţiilor sociale" (Marx) pe care o aduce burghezia în istorie, cuprinde printr-o presiune nemijlocită a vieţii practice şi toate ideile tradiţionale, feudal-religioase, cum ar fi cele privitoare la ordinea socială şi justificarea acesteia, dar şi idei referitoare la natura omului, menirea lui socială, contractul social, raporturile de dragoste şi prietenie ş.a.m.d. Se produce aşadar o deplasare istorică a tuturor prientărilor valorice sedimentate în epoca precedentă. Dacă, în general, în Evul mediu, "orice eveniment din viaţă, orice fapt, era înconjurat de forme definite şi expresive, era înălţat pînă la nivelul unui stil de viaţă rigid, neclintit"[19], odată cu ascendenţa relaţiilor burgheze se alterează însăşi raporturile sociale şi politice care sancţionau premisa ca valori primare, ascultarea (servajul), apologia dogmei, contemplarea şi viaţa în asceză[20]. În schimb sînt semnificate cu valoare printr-o

---

[19]Marx arată că, pentru Evul mediu "Dogmele bisericii au devenit în acelaşi timp axiome politice, iar pasajele din Biblie au căpătat putere de lege". În: Marx-Engels, Opere, vol. 7, Editura politică, Bucureşti, 1960, p. 370. În această perioadă "lumea era atît de bună şi atît de rea cît putea ea să fie, adică toate rînduielile fiind vrerea lui Dumnezeu, erau bune; vinovate de mizeria lumii erau doar păcatele oamenilor... Practicarea virtuţii în propria meserie este singurul lucru pe care îl poate oferi viaţa, dar şi în această practică, ţinta este de fapt tot viaţa viitoare"(în: Johan Huizinge, op. cit., p. 54).

[20]Operaţia critică pe care o întreprindem aici respinge fără echivoc imaginea neadecvată (nedevărată) despre feudalism şi valorile sale ca o idilă socială în care clasele ar fi conlucrat paşnic, iar viaţa socială s-ar fi flat într-o presupusă armonioasă dezvoltare "organică". Această imagine s-a conturat şi constituit perfect explicabil ca reflex compensatoriu al celor oprimaţi în faze succesive ale evoluţiei capitalismului, atunci cînd elementele de negativitate nu numai că erau vizibile, dar şi afectau traumatic întreaga clasă dominată.

Feudalismul întrezărit ca idilă socială între clase este

centrare prioritară atît de evidentă la nivelul practicii cotidiene, cunoaşterea, acţiunea şi voinţa omenească liberă, individualitatea însăşi a omului, precum şi capacitatea acestuia de a întreprinde acte şi fapte eficienţe, utile, satisfăcătoare în acelaşi timp de plăceri.

Totodată, în ordinea evidenţierii deplasărilor valorice şi a laturilor de pozitivitate ale etosului burghez, nu trebuie pierdut din vedere faptul că "o notă esenţială a revoluţiei burgheze, cînd e dusă în mod serios pînă la capăt, constă în aceea că idee naţională (s.n.) devine un bun al maselor celor mai largi"[21] şi că o serie întreagă de revendicări sociale antifeudale se combină cu revendicări de eliberare naţională. În acelaşi timp, în perioadele marilor revoluţii burgheze, cînd istoria devine o trăire a maselor şi cînd există sentimentul că istoria e un proces de transformări care intervin nemijlocit în viaţa ficărui om, se activează şi creează forţe ale subiectivităţii obiectivate în forme noi ale solidarităţii de clasă, în cutezanţă revoluţionară, curaj cetăţe-

---

adeseori nu numai un subterfigiu al ideologiei aristocraţiei şi clerului, ci şi o reacţie romantic anticapitalistă, un mod specific de protest al unor categorii sociale, categorii confruntate dureros cu contradicţiile interne ale relaţiilor burgheze, generatoare de joc ambiguu al perspectivelor, care pendulează între modelele existenţiale ale unui trecut idilizat şi cele ale unui viitor utopic. Nostalgia după etosul feudal, asimilat tipologic celui patriarhal este explicabilă şi prin faptul că noile relaţii de producţie burgheze şi etosul corespunzător acestora a însemnat în mare parte o desfiinţare violentă nu numai a unor structuri sociale şi valorice hieratizate, perimate, involutive, reacţionare, ci şi o anulare brutală a unor raporturi pozitive între oameni, precum cele de solidaritate, de prietenie, de sprijin reciproc etc. care funcţionau statornic în comunităţile săteşti, în breslele meşteşugăreşti ş.a.m.d.

[21] Georg Lukacs, Romanul istoric, Editura "Minerva", Bucureşti, 1978, p. 31.

neac, sentiment naţional şi patriotic etc., care se manifestă practic în orice revoluţie burgheză "dusă pînă la capăt".

Toate acestea se petrec pe fondul unei aspiraţii legitime din punct de vedere istoric şi naţional, în cazul poporului nostru precum şi a altora, atît a burgheziei cît şi a ţărănimii supuse unei duble dominaţii sociale (de clasă) şi naţionale[22]. Valorile afirmate în procesul revoluţionar - după expresia concentrată a lui C. Dobrogeanu Gherea, şi în care pot fi recunoscute aspiraţiile-cadru şi în Revoluţiile române de la 1821 şi 1848 - "în loc de sărăcie, bogăţie; în locul grozavei nedreptăţi, justiţia; în locul suferinţelor de tot felul, întreaga şi nemărginita libertate; în locul neegalităţii, deapta egalitate; în locul urii şi al disprețului dintre oameni, iubirea frăţească: libertate, egalitate, fraternitate", "erau crezute, căci ideologii şi utopiştii burgheziei erau sinceri (s.n.), credeau tot ce ziceau, cum credea chiar şi cea mai mare parte a burgheziei (s.n.). Şi cum putea poporul să nu i se încreadă, văzînd-o atît de stăruitoare, atît de îndrăzneaţă...?"[23] Şi Gherea păstrînd acelaşi fir al demonstraţiei care vizează sesizarea fundamentelor existenţiale şi subiective ale genezei acestui nou etos, notează: "Tot ce a fost mai cinstit, mai inteligent în acea societate, tot ce a fost mai umanitar, mai altruist, mai îndrăzneţ, şi-a dat mîna şi a dat lovitura de moarte... bătrînului feudalism. În presimţirea izbînzii toţi erau veseli, plini de speranţe măreţe. Şi cum nu erau să fie veseli ? Ei care alcătuiau... clasa care trebuia să întemeieze noua stare de lucruri (s.n.)[24]. Însă în dialectica inerent contradictorie a istoriei acestui proiect ideologic şi practic al burgheziei se dezvăluie treptat că

---

[22] Nicolae Ceauşescu, op. cit., p. 287-288.

[23] C. Dobrogeanu Gherea, Opere complete, vol. 6, E. P., Bucureşti, 1979, p. 54.

[24] C. Dobrogeanu Gherea, op. cit., p. 54.

după revoluţie, inevitabil, această clasă care "a căpătat dreptul de a preface societatea după cum vroia, de a o preface după chipul şi asemănarea sa ...a prefăcut-o atît de mult după chipul şi asemănarea sa încît mare a fost deosebirea dintre cele ce s-au împlinit şi cele ce se aşteptau."[25] Pozitivul şi negativul se întîlnesc ca atare încă în germene, pentru ca apoi accentele lor reale, vizibile şi invizibile să se releve în istorie în deplinătatea concretă a formelor de exprimare.

Dacă în formă generală, caracterul de pozitivitate şi progres[26] apare mai ales prin raportarea tipologic globală la sistemul valoric feudalo-religios, atunci, caracterul de negativitate poate fi decelat mai cu seamă şi din alterarea inevitabilă pe care o produce dominaţia de clasă a burgheziei asupra chiar valorilor pe care ea le-a adus în prim planul istoriei. Lenin şi observă de altfel în Dezvoltarea capitalismului în Rusia, că "recunoaşterea caracterului progresist al acestui rol al burgheziei este pe deplin compatibilă... cu recunoaşterea deplină a laturilor negative şi sumbre ale capitalismului"[27]. În primul rînd, încărcătura de negativitate în continuă creştere, odată cu acumulările "primitive" sau moderne ale capitalismului, derivă din ceea ce Marx numea "reducerea vădit absurdă a multiplelor relaţii dintre oameni la o singură relaţie, la relaţia de utilitate"[28]. Se poate astfel ob-

---

[25] Ibidem.

[26] Lenin în Conţinutul economic al narodnicismului arată că "însemnătatea progresistă a capitalismului constă tocmai în faptul că el a distrus vechile condiţii de viaţă ale omului, condiţii strîmte care dădeau naştere la obtuzitate mintală şi nu dădeau producătorilor posibilitatea să-şi ia soarta în propriile lor mîini (...). Acest proces economic s-a reflectat în domeniul social prin avîntul general al simţului "personalităţii", prin eliminarea din "societate" a clasei moşierilor de către raznocinţi..." (Opere, vol. 1, p. 416).

[27] Lenin, op. cit., p. 587.

[28] Marx-Engels, Opere, vol. 3, p. 427.

serva oùm se produce o inoculare devastatoare a principiului posesiunii (der Kategorie des Habens) asupra tuturor conţinuturilor ce definesc morala practică burgheză încă din fazele de început ale acesteia, cînd "conduita raţională fundată pe ideea de Beruf"[29], apologia acţiunii şi cultul individului, reprezentau totuşi afirmarea puterii activităţii umane eliberate de chingile asupririi feudale şi ale instituţiilor religioase[30].

Momentele valorice ale acestor deplasări istorice cînd oamenii n-au fost eliberaţi de religie, ci au căpătat doar libertatea practicării acesteia, n-au fost eliberaţi de proprietate, ci (unii dintre ei) au căpătat libertatea proprietăţii şi cînd n-au fost eliberaţi de egoismul profesiunii, ei au căpătat libertatea profesiunii[31], pot fi surprinse într-o formă tipologic-globală.

Tabelul următor încearcă să sesizeze nodurile, cuantele valorice semnificative ce se produc în instanţa moralei practice în trecerea ei de la perioada feudală la cea a societăţii capitaliste, cu cele două momente globale caracteristice, în calitatea ei de clasă revoluţionară şi de clasă dominantă.

---

[29] Max Weber, L'étique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Librairie Plon, Deuxième édition, 1967, p. 248.

[30] Weber notează că acţiunea şi renunţarea apar ca două elemente ce se îmbină perfect în etosul burghez, (Op. cit., p. 248). Omul însă este dominat de propria sa activitate: "Omul este în funcţie de întreprinderea sa şi nu invers" (op. cit., p. 72). Mai mult, Weber analizînd tipologic "spiritul capitalismului" şi referindu-se la Testamentul lui B. Franklin, arată că formulările de tipul : "Aminteşte-ţi că banii sînt prin natură generatori şi prolifici..." sau că, "cel ce pierde 5 şilingi, pierde nu numai această sumă, dar şi ceea ce ar fi putut cîştiga utilizîndu-i în afaceri" etc., etc.- nu reprezintă doar ceea ce simplu se numeşte "sensul afacerilor" ci, ele indică mai mult, prezenţa unui etos (op. cit., p. 48-49) a unui mod stabil, organizat şi legitimat subiectiv de a vedea viaţa.

[31] K.Marx, Contribuţii la problema evreiască, în K.Marx şi Fr.Engels, Opere, vol. I, Bucureşti, Editura politică, 1957, p.404.

Morala practică feudal-religioasă	Morala practică burghez-laică	
	Ca morală a unei clase revoluţionare	Ca morală a unei clase dominante represive
Contemplare	Acţiune	Acumulare
Supunere în faţa dogmei	Apologia raţiunii	Raţionalitate a dominaţiei
Ascetism	Reabilitarea plăcerii	Pragmatism, utilitarism şi hedonism
Negarea omului ca individualitate prin servaj şi supunere religioasă	Cultul individului	Egoismul elitist şi masificarea
Legitimarea coerciţiei statului feudal	Legitimarea intereselor societăţii civile	Manipularea în scopul menţinerii sistemului
Ascultarea	Voinţa liberă	"Libertatea negativă"
Fericirea ca negare a existenţei pământeşti pentru viaţa de apoi	Fericirea ca existenţă intramundană	Fericirea ca realizare în sensul lui a avea şi nu al lui a fi

Pe ansamblu, urmărind şi surprinzînd esenţa celor două momente istorice, se constată că are loc o accentuare a elementelor negativităţii în raport cu cele ale pozitivităţii, ca rezultat al modificării poziţiei, idealurilor şi strategiei politice şi ideologice, al transformărilor în condiţia de viaţă şi în concepţia despre lume, în habitusul şi comportamentul moral practic al burgheziei în faza transformărilor ei din clasă în ascensiune în clasă dominantă. Astfel, conform schemei de mai sus, are loc trecerea, de la centrarea pe acţiune, caracteristică moralei burgheziei ca clasă revoluţionară, prin care se neagă contemplativismul moralei practice feudal-religioase, la centrarea pe acumulare ca "spirit al capitalismului" dominant; de la apologia raţiunii, care neagă supunerea în faţa dogmei la raţionalitatea dominaţiei; de la reabilitarea plăcerii, care reprezentase antiteza ascetismului, la pragmatism, utilitarism şi hedonism; de la cultul individului, contrapus negării omului ca individualitate prin servaj şi supunere religioasă, la e-

egoismul elitist şi complementul său, masificarea; de la legitimarea supremaţiei intereselor societăţii civile, care negase şi depăşise legitimarea intereselor monarhiei şi aristocraţiei feudale, la legitimarea statului burghez prin manipularea maselor în scopul menţinerii sistemului capitalist; de la afirmarea "voinţei libere" pe ruinele ascultării proprii servajului, la "libertatea negativă" la fuga de sine; în fine, de la proclamarea ca valoare supremă a fericirii drept existenţă intramundană, contrapusă fericirii ca negare a vieţii pămînteşti pentru viaţa de apoi, la fericirea ca realizare în sensul lui "a avea" şi nu a lui "a fi".

Detaliind mai pe larg această schemă tipologică în contextul analizei avansate pînă la acest moment pentru relevarea originalităţii şi pozitivităţii moralei burgheze, se impune clarificată mai întîi o problemă de principiu, şi anume: în cazul burgheziei, dar - cu deosebire ţinînd de particularităţile istorice - şi în cazul altor clase dominante, aflate în faţa "reacţionalizării" lor ca clase la putere se mai poate vorbi despre prezenţa unor elemente de pozitivitate a etosului ? Sau, aşa cum s-ar părea şi cum o afirmă unii, moralitatea practică şi în general etosul unor asemenea clase sînt numai şi numai negativitate ? Afirmăm din capul locului că, prin prisma unei concepţii materialist-istorice consecvente dialectica contradicţiei dintre pozitiv şi negativ constituie pe întregul traseu al devenirii istorice a acestei clase. Dacă transformarea unei clase din progresistă în reacţionară, din eliberatoare în dominantă, din revoluţionară în represivă se traduce într-o modificare de esenţă a moralităţii practice care dă prioritate negativităţii asupra pozitivităţii, totuşi, chiar şi în noua situaţie ea nu anulează complet valorile de pozitivitate ce-i sînt proprii. Explicaţia unei atari situaţii nu stă în pretinsa "autonomie a lumii valorilor", ci în complexa şi contradictorie evoluţie a poziţiei şi raporturilor claselor sociale în mersul istoriei. În

acest sens, susţinem că pozitivitatea valorilor etice burgheze se poate manifesta şi efectiv în situaţii determinate, şi în condiţiile transformării burgheziei într-o clasă dominantă, inclusiv în condiţiile crizei generale a sistemului capitalist, ca urmare a unor cauze diferite printre care putem menţiona: "a/ faptul că etica burgheză continuă, deşi în condiţii şi mentalităţi schimbate, propria tradiţie a începuturilor obligată la aceasta, în primul rînd de proletariat, de lupta avangardei clasei muncitoare a forţelor progresiste şi democratice; b/ faptul că îndeosebi în condiţiile în care, în însuşi dispozitivul clasei dominante şi al etosului corespunzător, se relevă o diversitate de statuturi socio-economice şi de putere, şi deci de orientări valorice, în cursul contradicţiilor ce se manifestă între aceste interese divergente, cel puţin anumite grupuri ale burgheziei afirmă poziţii înaintate ca răspuns la poziţiile celor mai conservatoare şi reacţionare grupuri ale aceleiaşi clase sau, după caz, ale altor forţe sociale (vezi contradicţia dintre aripile conservatoare şi liberale, dintre Whiggs şi torries, dintre burghezia democratică şi cea fascistă, dintre burghezia naţională şi cea compradară etc.); c/ faptul că burghezia este nevoită în faţa presiunilor noilor clase revoluţionare, progresiste, în primul rînd, a proletariatului, dar şi a altor pături populare, inclusiv a claselor de mijloc, să interiorizeze unele dintre presiunile lor şi în planul normelor şi comportamentelor morale; d/ faptul că spre a-şi asigura legitimitatea puterii şi hegemoniei sociale, burghezia, cu excepţia trecerii deschise la regimuri represive, trebuie cel puţin să proclame valori morale ce se bucură de recunoaştere generală, chiar dacă în practica comportării ei le încalcă adesea şi nu poate să nu le încalce (vezi critica lui K. Kenniston a "instituţionalizării ipocriziei" de către moralitatea burgheză dominantă); e/ dar mai ales faptul că, cu toată <u>criza capitalismului contemporan</u> ce constituie principala caracteris-

tică a dezvoltării burgheziei, cu toată adîncirea acestei crize în actuala fază a dezvoltării imperialiste, nu se poate afirma că burghezia şi-a epuizat pe deplin rolul ei istoric, ceea ce în planul etosului presupune recunoaşterea şi a unor potenţe de elaborare moral-practică progresistă inclusiv în actuala etapă şi în pofida caracterului contradictoriu şi inevitabil limitat sau formal al modului practic de afirmare a acestor valori."[32]

Acest caracter contradictoriu al dezvoltării capitalismului, care are drept consecinţă şi ambivalenţa etosului corespunzător, ambivalenţă analizată succint pînă acum, nu rezultă în nici un caz, aşa cum s-a văzut, din datele esenţiale general antropologice, ci din condiţiile însăşi ale existenţei sociale tipice capitalismului dezvoltat şi tardiv, care produce inevitabil în proporţie de masă, alienare, anonimizare, anomie ş.a.m.d. În acest context problematic se impune deci oricărei analize de ontologie a vieţii morale examinarea legăturii necesare dintre caracterul specific al dezvoltării capitaliste (caracterul de ultimă societate scindată în clase, formă antagonistă care e tranzitorie şi care creează condiţiile reale ale propriei ei suprimări) necesitatea şi specificul revoluţiei proletare, de care depinde înlăturarea ambivalenţei etosului burghez, negarea negativităţii sale şi valorificarea critic-revoluţionară a pozitivităţii sale. Aceasta este sarcina reală şi necesară pe care numai revoluţia socialistă o poate pune şi rezolva în termeni adecvaţi. Pentru că, istoric, singură revoluţia socialistă este cea care suprimă radical, din temelii însăşi fundamentul genetic, baza inerent contradictorie de producere şi autoproducere a universului valoric burghez.

---

[32] v. pe larg dezvoltată această idee în studiul lui Fred Mahler, Vasile Morar, Originalitatea valorilor etice burgheze şi natura inerent contradictorie a structurii lor, în Revista de filozofie. Citãm, pentru că ideea ca atare şi modul de tratare îi aparţine lui Fred Mahler.

Capitolul IV

OMUL CA VALOARE ÎN ETOSUL SOCIALIST

"Realizăm socialismul şi comunismul în care omul reprezintă figura centrală, preocuparea primordială" (s.n.)

NICOLAE CEAUŞESCU.

Încercarea de definire a omului nou prin raportare la "situaţie morală elementară" a socialismului implică o privire din interior asupra ansamblului de factori care au concurat şi concură la formarea fizionomiei morale şi spirituale a omului în condiţii de viaţă post-burgheze şi neburgheze. În plan strict logic conceptul "noutăţii" nu pare să ridice probleme: "noul" desemnează întotdeauna ceea ce se opune "vechiului". Dacă se trece însă la o analiză mai nuanţată a elementelor reale care, pe terenul moralităţii practice, constituie "vechiul" şi "noul" se va constata că dinamica concretă a relaţiilor dintre ele prezintă o dialectică destul de complicată în cadrul căreia opoziţia polară rigidă a conceptelor riscă să rămînă la nivelul determinărilor abstracte şi să nu surprindă în adîncime procesele vieţii reale. Ca atare, numai analiza dialectică a mecanismelor vieţii sociale, relevarea înlănţuirii necesare a elementelor de continuitate cu cele de discontinuitate ne va indica, ce este permanenţă, constanţă de fond, şi ce anume ruptură radicală, hiatus valoric. Considerăm că, permanenţele se stabilesc pe linia accentuării şi întăririi practice în societatea socialistă a acelor coordonate valorice, care, deşi s-au format pe fundalul antagonismului de clasă, a dominaţiei de clasă şi exploatării, au reprezentat pe de o parte, aspiraţia depăşirii acestora, iar pe de altă parte, au reprezentat instituirea în însăşi constructivitatea etosului tradiţional[1] a elementelor de

---

[1] Nicolae Ceauşescu, România pe drumul construirii societă-

Cda. 160/981 Fasc. 4

progres moral prin succesivele şi adeseori tragicele emancipări[2] ("coliziunea tragică dintre postulatul istoriceşte necesar şi imposibilitatea înfăptuirii sale practice" - Fr. Engels) aşa de evidente în revoluţiile de eliberare socială şi naţională, în răscoalele ţărăneşti, iar, inevitabilele rupturi, derivă din fundamentul existenţial şi valoric esenţialmente diferite al capitalismului şi socialismului.

Analizînd tipologia încercărilor din literatura etică şi filosofică de a defini profilul şi configuraţia morală a omului nou, constatăm că s-au degajat cel puţin trei procedee, trei tipuri de demers raţional prin care se stabilesc trăsăturile noi, definitorii pentru omul socialist şi comunist, definiţiile prin : a) opoziţie; b) absenţă; c) dezirabilitate.

După cum se va vedea mai jos, acestea nu sînt exclusive una în raport cu celelalte şi nici nu sînt întîlnite în formă "pură" la diferiţi autori. Evident că tipologia propusă nu este considerată ca fiind unică şi mai ales ca avînd virtutea de a epuiza modalităţile teoretice consumate deja în circumscrierea globală sau detaliată a omului nou.

Deocamdată nu analizăm sursele, evoluţia, întrepătrunderea

ţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare spre comunism, E.P., Bucureşti, 1980, vol. 19, p. 550-551: "Poporul nostru s-a format şi dezvoltat în luptă înfruntînd multe greutăţi... Avem datoria sacră de a face să dăinuiască veşnic acest fel de a fi al poporului nostru - omenia, mîndria şi sentimentul demnităţii naţionale, dragostea de pace, prietenia cu toate popoarele, hotărîrea de a fi egal cu toate celelalte naţiuni". Astfel, omenia, demnitatea, hărnicia, eroismul, spiritul de dreptate socială şi naţională a poporului român, sînt valori ce au permanenţă şi care infirmă de facto polarizarea schematică, rigidă "nou-vechi" în definirea omului socialist.

[2]Engels nota acest fapt în legătură cu războiul ţărănesc german, dar, evident că formula are o valabilitate mult mai largă.

şi influenţa acestor definiţii. Procesul este prea vast în variabile calitative pentru a putea fi surprins în limitele prezentului studiu. Din acest motiv, vom încerca doar să enunţăm tipurile de mai sus, să le analizăm succint, pentru ca în continuare să definim analitic trăsăturile morale ale noului om.

a) Definiţia prin opoziţie este cea mai frecventă şi ea îşi vădeşte eficienţa prin aceea că din această perspectivă doar se poate sesiza diferenţa calitativă dintre modelul moralei comuniste şi modelele morale existente anterior în istorie, în primul rînd cel burghez.

Opoziţia este în raport cu omul burghez, cu omul structurat conştient şi inconştient, voluntar şi involuntar de der Kategorie des "Habens", îndelungul unei istorii dure, organizatoare a penuriei şi a depăşirii ei obsesive; opoziţia faţă de neomenie, faţă de desconsiderarea omului în faţa lucrurilor, de exploatarea multilaterală şi aservirea însăintea banilor, a forţei represive a instanţelor coercitive şi a manipulării intensive.

Acest element de acces spre definire este de fundament, dar numai prin pedalarea pe structura polară a celor două tipuri umane nu se realizează întreaga diferenţă. Discontinuitatea este în acel model ipostaziată ca principiu funcţional, şi opoziţia ca fiind pîrghie motorie a dezvoltării. Tot ceea ce era burghez nu putea fi socialist. Distincţia prin opoziţie s-a dovedit a fi absolut necesară demersului teoretic şi practic, dar nu suficientă.

b) În cadrul celei de a doua modalităţi de definire se surprinde elementul de absenţă a tuturor acelor valori, norme, deprinderi şi sentimente acumulate şi sedimentate în conştiinţa colectivă şi individuală, care, semnifică mai degrabă înscriere imerţială în destin şi supunere în faţa sacralităţii sistemei normative vechi. Absenţa a ceea ce este considerat ca necorespunzînd în principiu cu ideea de om nou; lipsa defectelor tipice ale omu-

lui burghez; spirit tezaurizator, concurenţial, ce confundă cu o suficienţă suverană "binele" cu "utilul" şi eficacitatea. Absenţa surprinde în special trăsăturile psihomorale şi tipologiile comportamentale. Discursul moral de acest tip indică ce calităţi nu trebuie să fie şi ce măsuri de ordin educativ să nu fie luate pentru a nu face prezentă absenţa respectivelor trăsături. Sondarea absenţelor relevă însă o dificultate primordială: modelul definit prin ceea ce nu trebuie să fie, prin negativul ideatic postulat dincolo de realitatea empirică, riscă să nu surprindă multilateralul, bogăţia determinărilor şi a disponibilităţilor oferite în spiritul tensiv, contradictoriu şi creator al moralităţii. Or, absenţa trebuie constatată şi nu postulată, sesizată în profundele interstiţii ale raporturilor interumane şi nu decretată ca neexistînd pur şi simplu pentru unicul motiv că nu corespunde modelului. Problema absenţei trebuie să fie de aceea supusă focului aspru al realităţii, care, singură, poate afirma dacă "o morală cu adevărat umană" a ajuns la stadiul de a fi "uitat în practica vieţii" tot ceea ce a creat antagonismul de clasă şi "amintirea", tîrzie a acestuia (Engels). În acest sens conceptul de "supradeterminare" al lui Althusser şi cel mai vechi de "rămăşiţe" sînt complementare în explicarea procesului de creatoare persistenţă şi insistenţă a unor fenomene şi acte subiective negative: cult al personalităţii, duplicitate şi diminuare a simţului responsabilităţii, precum şi statuarea temporală a unei cvasiconfuzii între moral şi politic, drept şi moral ş.a.m.d.

c) În sfîrşit, definiţia se dă în multe cazuri prin dezirabilitate, a tot ceea ce omul ar putea, ar trebui şi ar voi să fie. Este inclusă aici latura proiectivă şi anticipativă a omului, care speră mereu în posibilitatea de existenţă a unei zone de identitate dintre dorinţă şi realitate. Modelul socialiştilor utopici a exercitat o influenţă difuză, dar persistentă în literatura eti-

că şi mai ales în practica şi teoria educaţională. "Suprimarea" conflictelor, "anularea discontinuităţii", considerarea permanentă a pozitivului, sînt tot atîtea simptome care dovedesc starea pe care am denumi-o "wishfull thinking", adică a lua dorinţa drept realitate. O atare situaţie a avut şi are consecinţe imprevizibile asupra acţiunii şi experienţei umane. Dacă luăm ca fiind adevărată teorema lui W. Y. Thomas: "cînd oamenii consideră anumite situaţii ca reale, ele devin reale prin consecinţele lor", atunci realizăm uşor defectele unei asemenea definiri univoce. A nu lua dorinţa drept realitate şi realitatea viitoare drept un ideal, este exigenţa lui Marx cînd afirmă că, comunismul nu este un ideal care trebuie creat, ci este "mişcarea reală care suprimă starea actuală". Hegel încă observa că... "nimic nu se întîlneşte azi mai des decît plîngerea că aceste idealuri făurite de fantezie nu se realizează, că aceste minunate visuri sînt distruse de realitatea rece. Ele pier izbindu-se de-a lungul vieţii de stînca dură a realităţii, deoarece de la început nu pot fi decît subiective, creaţii ale unei individualităţi izolate, care se consideră pe sine drept cea mai înaltă şi mai înţeleaptă"[3].

Este adevărat că "de la înaintarea socialismului încoace, speranţa capătă un fundament ştiinţific, o întemeiere pe cunoaştere şi o concretizare"[4], însăşi dezirabilitatea primind noi semnificaţii, însă uneori în plan teoretic se eludează prin idealizare(înfrumuseţare) tocmai nivelul real atins în planul moralităţii practice, cotidiene.

---

[3] G. W. F. Hegel, Prelegeri de filosofie a istoriei, Editura Academiei, Bucureşti, 1968, p. 37.

[4] G. Lukacs, Estetica, Editura Meridiane, Bucureşti, 1972, vol. I, p. 222.

Evident că, atît definiţia prin opoziţie, cea prin absenţăt, cît şi cea prin dezirabilitate, surprind unele laturi şi elemente reale, sau în curs de realizare în etos. Teoria încearcă să descifreze un teritoriu care-şi are cursul şi recursul său dramatic, unde se confruntă elemente obiective, de adîncime şi structuri subiective, care nu pot fi reduse numai la "pecetea" vechii societăţi[5].

Conştienţi că demersul teoretic se clarifică prin încercări investigative diverse, avansăm ideea că, definirea conceptului de om nou este posibilă de îmbogăţire.

Am ales două elemente operaţionale ce accèd spre complementarea tabloului definitoriu: (1) unul din elemente vizează să aducă în prim plan într-o modalitate analitică structura internă a ideii de om nou, aşa cum a fost ea formulată în literatura etică marxistă, iar al doilea element (2) încearcă să detalieze raportul scop-mijloc în cadrul aceluiaşi context problematic.

1. De la reconstrucţia ideii de om la omul nou

Problematica reconstrucţiei ideii de om din interior semnifică faptul că, socialismul debutează în istorie cu posibilitatea devenită sarcină, de a construi un tip uman radical diferit de toate tipurile anterioare. Realitatea însăşi a construcţiei socialismului pe propriile lui baze - cînd mutaţiile iniţiale au trezit din inerţia mersului de la sine toate structurile pînă atunci sacre şi statuate, ca fiind adevărul însăşi al omului - ridică ca problemă majoră, de neocolit, pe de o parte ideea reconstrucţiei şi revalorificării ideii de om în teoria etică, iar pe de altă par-

---

[5] Vezi în acest sens, articolul semnat de Stelian Stoica, Modul de viaţă socialist şi "pecetea" moştenită de la vechea societate, în Analele Universităţii Bucureşti, nr. 1/1975, p. 29-32.

te indică o radicală reconsiderare a omului în practica însăşi a vieţii lui, a spaţiului lui de viaţă. Gramsci numea această situaţie ca fiind o reformare a conceptului de om. Spunea aceasta cu adresă directă la spiritul catolicismului, iar Althusser ridică teoriei marxismului această exigenţă simultan cu asprul rechizitoriu adus "umanismelor" declarative, deziderative sau steril invocative ale unei realităţi extramundane. Ceva însă s-a schimbat de la arhicunoscuta idee de plecare din fiecare doctrină etică, după care aceasta cuprinde în însăşi substanţa sa, în însăşi demersurile sale fundamentale, o idee de om şi despre om. Iar atunci cînd Gramsci afirmă această necesitate stringentă a reformării conceptului de om se vizează înţelegerea momentului de "deplasare istorică a sensului fiinţării umane, înscrisă în posibilitatea maturizată a revoluţiei şi reconstrucţiei socialiste a lumii, care nu-şi poate declanşa şi propulsa propria sa energie decît cu condiţia existenţei unei clase de oameni "care are nevoie de o totalitate de manifestări de viaţă umane" şi a unor condiţii sociale obiective care dau fiecăruia "spaţiul necesar pentru manifestările lui de viaţă esenţiale"[6]. Se instituie aici o diferenţă şi diferenţe aceasta de reevaluare a omului nu este una de ordinul aparenţei. S-ar părea că etica şi-a apărat întotdeauna nobila situare de-a nu abandona omul, teritoriul ei fiind fiinţa umană şi condiţia sa, iar demnitatea ei derivînd din demnitatea conferită omului pe care-l desemnează. Nu toate eticile însă au conferit demnitate omului şi aceasta este vizibil la o privire chiar sumară atunci cînd ne gîndim la prezenţa masivă a palierului normativ-represiv în diferite doctrine. Acelaşi lucru îl observă Gramsci cînd afirmă că spiritul catolicismu-

---

[6]Niculae Bellu, Reevaluarea omeniei ca principiu moral în etosul socialist, "Forum", Stiinţe sociale, anul V, nr.2 din 1973, p. 61.

lui pune cauza răului în omul ca individ, păcătos originar[7]. Pentru a nu mai vorbi de cunoscuta distanţă dintre intenţiile unei etici de a înălţa omul pe culmile demnităţii şi realitatea de fapt, care a obturat mereu manifestarea liberă a tuturor capacităţilor şi aptitudinilor umane. Or, Marx prin desemnarea moralelor anterioare ca <u>forţe negative</u>, ca forţe interdicţionale "de a evita un lucru sau altul", arată că şi omul cuprins într-un asemenea spaţiu se simte vinovat, perpetuu culpabil într-o morală care-l îndeamnă să-şi accepte destinul, să suporte existenţa şi să se purifice, tinzînd spre sfinţenie.

Noul concept de om tinde să disloce mituri, să dezvăluie iluzii şi să indice prospectînd alternativele reale pe care dezvoltarea istorică le face posibile. Teritoriul apare tocmai de aceea mereu încărcat de "vechi" şi permanent inoculat de "nou". Tocmai de aceea este necesară o decantare a elementelor specifice ce izvorăsc din noile relaţii în curs, şi în acelaşi timp operată o demitizare a omului.

Spaţiul fiinţării umane revoluţionate tinde să desfiinţeze orice idee mitică despre om. În mitul omului bun de la natură, ca şi în orice idee mitică despre om, se trece sub tăcere tocmai ceea ce reprezintă <u>omul real</u>, omul avînd încă în istoria de pînă acum, o factură egocentrică şi exprimînd condiţiile de penurie şi represiune nedepăşite încă de istoria omului"[8]. Ideea de om în mitul omului bun de la natură şi a celui rău de la natură, exprimă în esenţă o normativitate represivă. "O normativitate represivă faţă de ceea ce nu trebuie să se vadă, să se ştie, să se vorbească, faţă de ceea ce - ca în orice mit - trebuie să dispară"[9]. Fenomenul

---

[7] A. Gramsci, <u>Opere alese</u>, Editura politică, 1969, p.48.

[8] Nicolae Bellu, <u>Ideea de om în cercetarea filosofică</u>, Revista de filozofie, nr. 10/1969, p. 1212.

[9] Op. cit., p. 1213.

aceasta de învăluire şi invertire - într-un caz a ceea ce este "nobil", "curat", "purificat" şi purificabil, în celălalt de damnare şi repudiere a zonelor "murdare", "rele", "animalice" etc., are statut atît la nivelul conştiinţei comune cît şi la cel al conştiinţei şi atitudinii teoretice. În primul caz, duplicitatea, ipocrizia şi deformata valorizare a realităţii morale este <u>in fact</u>, în realitatea cotidiană, în momentele vieţii de zi cu zi. În măsura în care există ca <u>dat</u>-uri, ca structuri reglatorii ale comportamentului fixate prin tradiţie, prejudecăţi, se produce o continuă statuare a acestui nivel. Produsul unei întregi istorii a relaţiilor umane se autoproduce pe sine. Cadrele sociale duplicitare, intransparente, produc ipocrizie şi non-transparenţă în modeul cel mai firesc posibil. În cel de-al doilea caz, justificările şi "încărcătura" de argumentaţie se întîlneşte în forme multiplu variate. Stoicii alungă afectele ca "rele", creştinismul, întreaga corporalitate şi sensibilitate pămînteană, Kant (aşa cum a fost receptat tradiţional) în demersul lui spre <u>fundamentele</u> naturii morale, repudiază elementul sensibil, fenomenal al fiinţei ş.a.m.d.

Inacceptarea vălului mitic nu se realizează însă pe seama propulsării unui nou mit despre om. Căci "omul bogat" nefiind ascetul nu este sărăcia trebuinţelor şi unilateralitatea lor, ci "manifestarea absolută a talentelor creatoare ale omului, fără nici un fel de alte premise în afară de dezvoltarea istorică anterioară, care face din această unitate a dezvoltării un scop în sine"[10]. Deplasarea este de la "forma îngustă burgheză" la forma omului bogat, care nu se produce şi "reproduce într-o singură direcţie determinată, ci se produce în totalitatea sa; el nu caută să rămînă ceva ce a fost definitiv stabilit ci se află în mişcarea absolută a procesu-

---

[10] Karl Marx, <u>Bazele criticii economiei politice</u>, Editura politică, Bucureşti, 1972, p. 437.

lui de devenire"[11]. Pe de o parte se respinge: a) concepereа omului ca fiind bogat numai prin definireа principiului posesiunii, prin dominaţia tiranică a lui a avea[12], iar pe de altă parte se indică că: b) avuţia, autentica avuţie a omului nu poate fi imaginată în "forma îngustă burgheză", cînd omul este mai degrabă îndemnat să considere simpla aptitudine de-a poseda ca fiind trebuinţa sa bogată şi nu dezvoltarea fără margini ("decît cele ale dezvoltării istorice anterioare") absolută a talentelor creatoare ale omului, universalizarea trebuinţelor, ca fiind forma pozitivă prin care omul îşi apropie fiinţa sa universală într-un mod universal, deci ca om total. Procesul este însă lung şi anevoios pentru crearea condiţiilor obiective în aşa fel încît oamenii să se elibereze şi să posede aptitudinile necesare pentru a exercita funcţia între timp maturizată a avuţiei sociale. Marx observă că "dezvoltarea mai înaltă a individualităţii", această dezvoltare a capacităţilor speciei "om", deşi la început se face pe seama majorităţii indivizilor umani şi chiar pe seama unor întregi clase, în cele din urmă va suprima acest antagonism şi va coincide cu dezvoltarea fiecărui individ în parte"[13]. Or, noua situaţie existenţială pe care socialismul o aduce în fapt, implică nu numai o mai înaltă dezvoltare a individualităţii, dar şi o mai înaltă valorificare a fiecărui om în parte prin recunoaşterea valorii lui, fără ca prin aceasta să se lezeze într-un fel dezvoltarea liberă şi creatoare a celorlalţi. Devine astfel comprehensibilă formula lui Marx după care dezvoltarea liberă a fiecărui individ în parte este o condiţie pentru dezvoltarea liberă a celorlalţi oameni. "Trebuie - se arată în Docu-

---

[11] Op. cit., p. 437.

[12] V. recent Stoica Stelian, Emanciparea trebuinţelor - condiţie a emergenţei sentimentelor proprii moralei socialiste, Revista de filozofie nr. 5/1980, p. 578-582.

[13] Karl Marx, Teorii asupra plusvalorii, partea a II-a, Bucureşti, Editura politică, 1960, p. 93.

mentele P.C.R. - să formăm într-adevăr, oameni de o calitate nouă, cu o concepţie nouă. Să ne preocupăm de fiecare om" (s.n.)[14]. În contrapondere cu lumea burgheză "a libertăţii" de a exploata sau de a fi exploatat, i se opune libertatea unui mediu uman în care fiecăruia i se dă "spaţiul social necesar"; dezvoltării individualismului exacerbat, care are ca bază raportarea la ceilalţi ca la nişte virtuali sau reali concurenţi, într-o luptă fără sfîrşit, în care binele este reuşita, i se opune dezvoltarea multilaterală a forţelor sensibile ale individualităţii prin augmentarea fără limite a creativităţii şi iniţiativei fiecărui individ în parte; dispreţului pentru valoarea umană a calităţilor, preţul fiind dat de interes, reuşită şi posesie, i se opune preţuirea celorlalţi prin descătuşarea "nevoii omului de alt om".

Momentul acesta al reconstrucţiei omului nou, este o organizare superioară a propriei vieţi, viaţă ce primeşte valoare şi demnitate prin ceea ce, încă Kant numea "adeziune izvorîtă din dorinţă, adeziune care se apropie de entuziasm", obiectivată în fiecare moment şi situaţie de viaţă într-un comportament ce vizează prospectarea fidelă la această adeziune. Aderarea la propria facere de sine nu mai apare ca un proces impus de exigenţa extrinsecă, dincolo permanent de coincidenţa dintre aspiraţia subiectivă şi realitatea obiectivă, tocmai fiindcă "acţiunea revoluţionară permite omului de a fi fidel naturii sale şi liberelor sale aspiraţii... căci ea răspunde deodată şi unei necesităţi ştiinţifice şi unei exigenţe morale. Ea exprimă lumea ca realitate şi ca ideal, omul ca gîndire şi ca voinţă"[15]. Momentul adeziunii survine odată cu

---

[14] Nicolae Ceauşescu, România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare spre comunism, vol. 18, Editura politică, Bucureşti, 1979, p. 686.

[15] Roger Garaudy, Que'est-ce que la morale marxiste ?, Editions Sociales, Paris, 1963, p. 222.

maturizarea însăşi a conştiinţei omului ajuns să-şi încerce efectiv forţele şi să le resimtă ca fiind ale sale. Este în fond exigenţa impusă de spiritul revoluţionar, care conţine în sine ca notă dominantă, nemulţumirea faţă de condiţia umilitoare a omului dominat de lucruri şi relaţii şi, simultan acţiunea de "aderare entuziastă" la schimbarea radicală a situaţiei generatoare. Într-o atare perspectivă de continuă regăsire şi revenire la sine îmbogăţit, omul nou nu va mai găsi alt temei în afară de sine, în afară de <u>această reconstrucţie</u> care este un perpetuu progres în sfera interiorităţii. Nici vorbă nu poate fi de o aplecare narcisiacă (cum nu induce sigur "nevoia de <u>alt</u> om"), de autoadoraţie sterilă. În acest caz, sensul major este acela al angajării responsabile în construcţia propriului destin. Terenul aplicaţiei este vast cît lumea omului toată. Omul nou nu se realizează fragmentar prin măsuri de compromis şi prin lăsarea liberă a practicii compromisului, ci prin aderiunea nemărginită la acest proces anevoios care este unidirecţionat: omul cu trebuinţe bogate. Or, cum pertinent observă Lukacs în <u>Estetica</u> sa "cerinţele eticii" se manifestă întotdeauna ca cerinţe ale zilei, ale clipei, ale deciziei, ale opţiunii. În ele personalitatea se constituie, se formează, se creează în sensul <u>completitudinii</u> (s.n.) sau al fragmentării, al destrămării"[16]. Numai necontorsionarea relaţiilor, umanizarea continuă a zonelor de viaţă, numai absenţa hiatusurilor dintre om şi rolurile sale, a divorţurilor dintre promisiune (socială) şi realizare (socială) poate aduce omul la "exemplaritatea completitudinii" pe care doar etica o poate gîndi şi comunismul evoluat realiza. Lukacs notează cu ascuţimea teoretică "pentru noi-ul caracterului exemplar al actelor etice". "Întrucît este vorba de o sferă a practicii, şi anume de o sferă în care

---

[16] Georg Lukács, <u>Estetica</u>, vol. II, Bucureşti, Editura Meridiane, 1974, p. 205.

momentul subiectiv nu figurează numai ca forţă motrice, ca în orice activitate umană, ci ca o determinare hotărîtoare, ca un <u>criteriu prevalent al autenticităţii sau neautenticităţii actelor însăşi</u> (s.n.) şi prin urmare a naturii lor exemplare sau reprobabile, caracterul descris aici al completitudinii umane (sau al egecului în realizarea ei) se naşte cu necesitate ca rezultat "involuntar" al unor manifestări voliţionale conştiente[17]. Or, deşi realitatea de pînă acum a dovedit că "realizarea etică vie a <u>completitudinii</u> are cu necesitate un caracter disparat, sporadic, deseori <u>de-a dreptul discrepant</u> din excrescenţele haotice ale fragmentariului nerăzbătînd decît din cînd în cînd singulare cazuri paradigmatice ale realizării autentice"[18], sarcina la fel de vie a reconstrucţiei reale, <u>pe baze noi</u> a omului, este de a universaliza "singularele cazuri paradigmatice ale realizării autentice". Este o sarcină grea, încărcată de istoria toată a omului, dar conştiinţa acestei misiuni direcţionează şi jalonează terenul însuşi al procesului de maturizare şi înaintare a socialismului pe propriile lui baze.

Constatăm însă, chiar la o primă aproximare că aducerea în prim plan a realizării completitudinii umane şi a fiinţării autentice este determinată de spaţiul de joc real al dezvoltării. Aceasta, apare în condiţiile burgheze, limitat de strategiile pur existenţiale, puse în aplicare pentru a nota în final succesul. Tocmai fiindcă succesul - în afaceri (cu respectarea contractului), în relaţii umane cele mai intime chiar - <u>apare</u> şi <u>pare</u> ca fiind moral. Iar cînd Marx vorbeşte de invertirea tuturor relaţiilor şi de neputinţa <u>completitudinii</u> într-un spaţiu al jocului social cu reguli ce nesocotesc libera afirmare egală a fiecăruia, aceasta semnifică imanenţa pervertirii în modul de relaţii burghez şi în

---

[17] G. Lukacs, <u>op. cit</u>., p. 205.

[18] Ibidem.

permanenţa mereu reconstituită în forme infinit particularizate a acestei invertiri.

Autenticitatea se leagă deci de realizarea completitudinii, de împlinirea omului într-un spaţiu de joc real al dezvoltării depresurat de falsitate, aparenţă mistificată şi invertire iradiantă în întregul cîmp al sensibilităţii umane.

Pentru realizarea completitudinii însă nu este necesară simpla prezenţă a ideii de completitudine. Completitudinea nu este funcţie de gîndirea despre un om întreg, multilateral, plin de determinaţii armonioase şi echilibrate, apt să conţină în sine o interioritate bogată. Sufletul "frumos" al lui Schiller este un exemplu de atare completitudine fără suport, în care întregirea umană este idealizată şi nu posibil realizată prin luarea în considerare a exigenţelor, a tuturor exigenţelor obiective ale vieţii sociale materiale.

Realizarea completitudinii este însă, simultan, un proces de idealizare a posibilităţilor în curs de eliberare sau eliberate a spaţiilor de viaţă necesare oricărui individ, şi un proces de facere şi auto-facere a omului în condiţii de privilegiere a aspiraţiilor sale subiective. Acesta presupune totodată, conflict, neconcidenţă, dar şi parţială împlinire a unor reale elemente care definesc completitudinea. Căci oamenii trebuie să se regăsească măcar parţial în procesul de viaţă real. Dacă nu, nu le rămîne altceva de făcut decît să schimbe condiţiile şi lumea represiv-limitativă (Lenin).

Prospectînd prin angajare şi responsabilitate zona eliberată a practicii, omul se descoperă că putînd fi complet numai dacă acţionează înspre realizarea autenticei sale completitudini. Cum se poate realiza însă această completitudine cînd omul nou este particular şi inclus în particularitatea proceselor sociale şi umane în care este angajat ?

Intr-un fel, toate eticile de sorginte religioasă au încercat tocmai această transcendere a particularităţii într-un spaţiu al împlinirii ideale, dincolo de incompletitudinea vieţii pămînteşti. Aceasta este valabil chiar şi pentru "asceza intramundană de care vorbeşte Max Weber atunci cînd se referă la spiritul protestantismului. Acum însă, împlinirea omului nemaifiind un teritoriu al lumii religioase, al purei plasări în asceză, ci o lucrare asupra destinului şi valorificarea disponibilităţilor care concură la modelarea lui, înseamnă că întregirea elementelor constitutive ale individualităţii este o permanentă sarcină. Obiectivaţiile omului, munca, arte, morala, ştiinţa, devin tot atîtea prilejuri de fiinţare şi desfiinţare a stadiului atins de completitudine şi incompletitudine. Pentru a fi întreg, omul are nevoie de o suită congruentă de manifestări de viaţă esenţială, care să fie incluse în orice activitate în care el este cuprins. Nimic din ceea ce este atins de om şi care-l implică într-un fel oarecare nu rămîne fără urmări asupra lui. Pentru a fi plin de semnificaţii autentice el trebuie să aibă un spaţiu de joc real al dezvoltării care să aibă în sine autenticitate. Cunoaşterea în sine a omului nu poate fi înfăptuită decît prin cunoaşterea ansamblului raporturilor sale cu lumea. În acest sens, ideea hegeliană din Fenomenologie, preluată de Marx în Manuscrise... şi amplificată interpretativ de Lukacs în Estetica, după care adîncimea subiectivităţii este direct proporţională cu înrădăcinarea ei în obiectivitate, înseamnă că autoluarea în posesie, incipienţa drumului pe magistrala imperiului libertăţii prin construirea lumii omului plecînd de la "nevoia" omului de om, conduce la îmbogăţirea însăşi a subiectivităţii, la completitudinea ei. Altfel spus, plinătatea afirmării umane este direct proporţională cu putinţa realizării ei obiective şi cu înrădăcinarea tot mai profundă a obiectivaţiilor din viaţă, în sensul acestei întregiri. Căci, nu se poate împlini decît ceea ce deja

se împlineşte <u>in re</u> şi tinde să producă noi împliniri[19].

In acest context, din perspectiva socialismului însăşi <u>autorealizarea</u> umană se pune în alţi termeni, într-o altă configuraţie de semnificaţii. Plusul semnificativ vizează direcţiile inedite deschise prin:

1) punerea omului într-o situaţie istorică fundamental modificată şi radical nouă,[20] şi prin:

---

[19]Există însă cîteva dificultăţi ce trebuie relevate. Astfel, se ştie că eticul transcende cotidianul, depăşeşte nemijlocirea particularităţii dar totodată este şi îmbibat regresiv de această apartenenţă la nemijlocirea vieţii empirice. Dificultatea se augmentează şi mai mult dacă ne gîndim că <u>împlinirea umană</u> este îndeplinirea <u>acestor</u> exigenţe ale cotidianului şi <u>ceva în plus</u> pe deasupra. "Plusul" acesta este "restul" de mai tîrziu, cînd analizăm fapta morală şi nu o găsim niciodată absolut decompozabilă în elemente simple. Vom spune că vocaţia majoră a eticii consistă în a oferi o reprezentare a lumii omului în deplina ei obiectivitate, obiectivitate grevată însă mereu de "incompletitudinea" obiectivărilor omului în spaţiul <u>lui</u> de viaţă. Fecundul paradox al eticului plesacă în ultimă instanţă de la nivelul <u>practic</u> de afirmare sau infirmare a omului în chiar procesul lui de facere, în chiar timpul vieţii sale cînd pe de o parte el reuşeşte să dirijeze dezantropomorfizînd acest itinerar iar pe de altă parte rămîne prins în liniamentele antropomorfice ale fiinţării sale sensibile. Omul face şi desface prospectînd limitele propriei sale fiinţări în eterogenitatea însăşi a vieţii sale sociale: ca participant "impur" la muncă, la viaţa de familie, la cea politico-obştească ş.a.m.d. Există o impuritate ontologică a eticului şi <u>fiinţarea în autenticitate</u> nu poate fi corect înţeleasă decît admiţînd existenţa şi persistenţa permanentă a acestor elemente în constitutivitatea însăşi a faptului şi actului moral.

[20]"Dacă ne propunem să transformăm societatea, să transformăm omul, să cunoaştem tainele naturii şi să o transformăm, apoi trebuie să ne propunem mai cu seamă să transformăm conştiinţa omului. Fără aceasta, nu putem transforma nici societatea" (Nicolae Ceauşescu, <u>România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare spre comunism</u>, vol. 18, E.P., Bucureşti, 1979, p. 401-402).

2) înaintarea deschisă, parţial trasată, experimentată, asigurată ca viabilă în practica vieţii cotidiene. Iar dacă există o problemă morală a timpului nostru (socialist), atunci aceasta este desigur aceea a cuantumului de interes adresat autorealizării umane. Tensiunea, scînteia arcului voltaic întins, poate să existe numai dacă apare:

1) nevoia reală (oamenii nu-şi pun decît probleme pe care le pot rezolva - Marx) de a semnifica omul ca valoare primară, şi:

2) dacă această nevoie primeşte o "întărire" prin luarea lucidă în posesie a tuturor surselor şi resurselor, a tuturor alternativelor ce se întrezăresc în cîmpul vieţii reale, a celor mai optime şi mai eficace mijloace care să conţină în ele virtutea fundamentală de a privilegia spaţiul manifestărilor de viaţă esenţială.

Dar încă nu se poate afirma că luciditatea critică a teoriei care sesizează acest nod problematic este epuizată prin punerea explicită a termenilor relaţiei. Fiindcă luciditatea şi ridicarea la înţelegere, operată de teorie nu poate rămîne la acest nivel doar. Ea trebuie să sesizeze care sînt şi cum se manifestă anumite mutaţii, anumite plusuri valorice apărute în teritoriul tensiv al etosului. Plecînd de la ideea că etosul socialist este dinamic şi că există şi conştiinţa clară a acestui flux interior, putem să decelăm unde se produc cu precădere aceste privilegieri şi cine sînt cei ce sesizează cu acuitate prospectînd noua configuraţie valorică în curs de constituire[21]. Iar cursul constituirii se află el însuşi într-o perpetuă reevaluare, într-o continuă pri-

---

[21] Anumite cuante valorice, intuiţii ale unor nivele faptice ce vor primi valoare în viitor, anumite prospectări spontane, atitudini esenţialmente noi, încep să fie încurajate, sprijinite, activate. Evident că eterogenitatea valorică există şi subzistă, că sferele eterogene nasc conflicte valorice, dar omul era în societăţile anterioare mai mult o implicaţie, tinzînd acum să devină o

vire retrospectivă şi proiectivă. Jocul nu este arbitrariu dar mul-
ţimea de variabile de decizie politică, de acţiune culturală, de e-
venimente în corpusul social, aduc permanent o schimbare a elemen-
telor problematicii, nu însă a problemei, care rămîne aceeaşi, dar
în alte formulări concrete. Problema este una, adică omul ca valoa-
re primară, tocmai pentru că dacă în preistorie (în sensul lui Marx)
omul nu putea fi fiinţă supremă pentru om, odată cu intrarea în
istorie, istoria nu poate fi decît a omului şi pentru om.

În mod concret, această problemă este vizibilă şi din con-
fruntarea directă dintre omul nou şi responsabilitatea ce derivă
din angajarea sa în viaţa socială. Augmentarea progresivă a liber-
tăţilor aduce cu sine o creştere simţitoare a responsabilităţii.
Activităţile şi genurile de activităţi nu mai sînt simple şi nici
rezultatele imediate şi de viitor nu sînt uşor de controlat, iar
socialismul definindu-se prin introducerea cunoaşterii şi a diri-
jării în întreaga sferă a vieţii materiale şi spirituale, va impul-
siona cu necesitate (necesitate ce derivă din însăşi mersul isto-
riei, căci dacă se neglijează factorul "om", "personalitate","in-
tervenţia subiectivităţii" atunci se vor suporta şi consecinţele
acestor neglijenţe, a acestei lipse de luciditate), procesul de
formare al omului şi de valorizare a tuturor elementelor care "în-
tăresc", sedimentează şi întreţin angajarea responsabilă în isto-
rie. Iar dacă spiritul revoluţionar asigură verticala axiologică a
omului nou, atunci printre punctele nodale ale acestei linii as-
cendente care nu are sfîrşit, se află folosirea responsabilă a li-
bertăţilor pe care el şi le creează conştient prin angajarea perma-
nentă în muncă şi creaţie.

---

explicaţie a funcţionalităţii însăşi a vieţii sociale. Aceasta în
măsura şi numai în măsura în care omul nou transformă în realita-
te posibilitatea deschisă a istoriei "de a guverna lucrurile şi
relaţiile".

Procesul însă al asumărilor libere a responsabilităţilor se dovedeşte a fi tensiv, pe de o parte, fiindcă gradul de deschidere obiectivă este limitat şi limitativ şi pe de altă parte, pentru că, subiectivitatea însăşi parcurge un drum deloc linear, mearcat atît în înţelegerea,conştientizarea libertăţii responsabile, cît şi în acţiunea practică în conformitate cu aceasta.

Se poate afirma deci, că omul nou în cadrul eticii marxiste poate fi înţeles şi prin această formulare prescurtată; el rămîne circumscris, dar şi depăşeşte cadrul strict normativ, dacă reuşeşte să se definească supunîndu-se normei etice: libertate responsabilă şi responsabilitate liberă.

Se poate obiecta că în viaţa practică conţinutul şi gradul de afirmare al libertăţii responsabile şi a responsabilităţii libere nu ţine cont de teoria etică a omului nou. Se constată însă, că există - datorită maturizării relaţiilor socialiste şi a asimilării aproape inconştiente a noilor relaţii (în acest sens este adevărată formularea "ei acţionează dar nu ştiu") - un <u>teritoriu al moralităţii care privilegiază exigenţele teoriei</u>, sau altfel spus, un domeniu al teoriei care este privilegiată de produsele superioare ale realităţii practicii morale. Important este însă că, dintr-o asemenea intersecţie de privilegieri, privilegiul poate fi omul însuşi.

Este nu numai cîmpul de intersecţie şi de osmoză reciprocă dar este aici şi o autentică prospectare a unei morale ce şi-a suprimat rădăcinile inhibitive ale trecutului, ce licăreşte în prezent în jocul incert al spontaneităţii sensibile, şi,care capătă consistenţă în viitor în măsura în care filonul energetic dezlănţuit este dirijat şi întărit, încurajat de practica socială însăşi. Numai astfel îndemnurile morale privilegiază omul, dacă <u>lumea lui</u> îi creează spaţiu social de privilegiere. Îndemnurile, persuasiunea, clarifică, limpezesc ceea ce <u>deja există</u>, sau

este în curs de a se face. "Acoperirea" reală o au îndemnurile numai în situaţia în care sedimentarea unor convingeri, atitudini şi-pericoare - ce întregesc şi colorează fondul mobil al valorii morale s omului nou - a depăşit simplul stadiu al spontaneităţii, excepţionalităţii şi singularităţii.

Spontaneitatea este multiplu direcţionată, dar sensurile majore pot fi pierdute pe parcurs datorită neclarităţii congenitale s oricărei spontaneităţi, fie ea pozitivă, fie negativă. Excepţionalitatea tinde să fie îngrădită de şuvoiul puternic al conduitelor medii, cîmpul ei de iradiere fiind întotdeauna îngustat (motivele sînt sociologice, psihologice etc.). Singularitatea nu poate nici ea subzista din motive similare.

Putem spune însă că afirmarea omului nou prin aplicarea consecventă de către societatea socialistă a principiilor raţionale de cunoaştere şi acţiune, tinde să privilegieze ceea ce este semnificat pozitiv în irupţia spontană liberă a subiectivităţii, prin angajări ce vizează consolidînd excepţionalitatea şi exemplaritatea.

Dinamica acestui proces îşi are fluxuri şi refluxuri, înaintări şi întoarceri inevitabile. Tocmai de aceea este necesar ca principiile eticii şi echităţii socialiste, şi normele vieţii comuniste să fie şi să devină elemente reale, intrate tot mai adînc în practica comportamentului zilnic, să fie regăsite, simultan, atît în faptul de viaţă cît şi în năzuinţa instituirii idealului comunist, odată cu implementarea spiritului revoluţionar în întreaga viaţă socială. "...Să ne gîndim la organizarea în anumite colectivităţi a întregii munci şi vieţi (s.n.) pe baza acestor principii. Trebuie să începem să experimentăm... felul cum trebuie să acţionăm şi să trăim (s.n.) în societatea socialistă multilateral dezvoltată, cînd unele principii comuniste vor trevui să se afirme, felul cum trebuie să trăim în societatea comunistă (s.n.).

Or, aceasta nu se poate realiza numai în vorbe, numai teoretic, fără a trece la organizarea practică ...a experienţei concrete de muncă şi de viaţă în spiritul acestor principii"[22]. Se pot crea astfel condiţii, pe temeiul emancipărilor progresive ale omului, ca, ceea ce este socialist în societate, în conştiinţă şi comportamentul oamenilor să se recunoască ca atare, la nivelul celui mai general indicator, după măsura în care realizează "aspecte ale esenţei comunismului"[23]. În acest fel viaţa cotidiană însăşi va fi substanţializată moral, îmbogăţită, inoculată cu o dezirabilitate legitimată şi autentificată de chiar dezvoltarea istorică ascendentă a socialismului. Iar lărgirea democraţiei, amplificarea domeniilor de participare responsabilă, încercarea de centrare prioritară pe onorarea muncii (munca este o datorie fundamentală, de onoare)[24] ce tinde să devină nu numai o simplă obligaţie sau un teritoriu al satisfacerii nevoilor, ci criteriul practic al aprecierii morale[25]- indică spaţiul de geneză al demnităţii omului prin muncă. "Munca va deveni tot mai mult, pentru fiecare, nu numai un mijloc de asigurare, a existenţei, ci şi o necesitate vitală, organică, o condiţie a împlinirii umane, o sursă de satisfacţie şi bucurie"[26].

---

[22] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare spre comunism*, vol. 17, E.P., Bucureşti, 1979, p. 81.

[23] Liubomira Miroş, dezvoltă pe larg această idee în vol. *Civilizaţia socialistă* (coordonator Al. Tănase), E.A., 1979, p. 204-209.

[24] *Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste*, punctul 10.

[25] v. Vasile Popescu, *Morala socialistă a muncii*, E.Ş.E., Bucureşti, 1975, p. 143-151.

[26] *Programul P.C.R. de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, E.P., Bucureşti, 1975.

Cda 160/981 Fasc 5

Să notăm că procesul acestei geneze aflat la începuturi (istoria adevăratei emancipări şi umanizări a muncii este lungă iar debutul radical l-a iniţiat revoluţia socialistă) pune în mod practic în relaţie de conjuncţie istorică necesară, "munca ca necesitate vitală"cu omul ca scop în sine însuşi.

2. Raportul scop-mijloc în definirea omului nou

Menţionam la început că o posibilă pîrtie analitică în definirea omului nou este raportul scop-mijloc. Marx menţiona odată că scopul care cere mijloace rele nu va fi niciodată un scop bun. Altfel spus, acestă relaţie îmbracă un caracter dialectic, unul concretizîndu-se şi definindu-se numai prin raportare la celălalt. Nu se alege numai mijlocul în funcţie de scop, dar natura reală şi totală a scopului nu se dezvăluie decît în mijloace alese şi aplicate. Umanismul marxist[27], concret şi revoluţionar nu neglijează mijloacele, condiţiile şi posibilităţile reale, etapele necesare în vederea atingerii scopului. Toate umanismele abstracte, suspendînd condiţiile reale, ce păreau profanatoare în faţa "purităţii" scopului, au eşuat adeseori în retorică sau utopie, modalităţi atitudinale şi teoretice pe cît de nobile pe atît de inoperante. Cercetarea însă a mijloacelor dezvăluie posibila şi reala disproporţie dintre scopul conştient şi scopul inconştient, dintre scopul vizat şi cel nevizat (Hegel). Scopul fiind însăşi omul, nu trebuie numai să reglementeze mijloacele, el trebuie în egală măsură să fie un principiu constitutiv. Cauza finalis trebuie să se manifeste şi în cauza eficiens. De aceea întrebarea care se pune este aceea dacă realizarea unui scop nu este contrară cumva procesului după care mijloacele sînt aplicate. Pentru a-

---

[27] v. Ion Tudosescu, Acţiunea umană şi dialectica vieţii sociale, E.P., Bucureşti, 1980, cap. Omul nou şi umanismul revoluţionar, p. 231-244.

ceasta, anumite elemente ale scopului trebuie să fie <u>dezvoltate de la început</u>. Dacă nu, mijloacele vor realiza un alt scop decît acela ce a fost avut în vedere, care nu va rămîne în ultimă instanţă decît un simplu gînd. Statutul însă, privilegiat al omului în condiţiile socialismului şi posibilitatea fiinţării în fapt a primarităţii valorii lui îşi găseşte o justificare în caracterul conştient şi dirijat al totalităţii proceselor sociale. Scop şi mijloc vor fi în funcţie de ansamblul de variabile obiective şi subiective care se centrează pe omul ca scop. Mijloacele trebuie să rămînă constant sub controlul scopului şi vice-versa. Nu este posibil de a decide scopul rezonabil şi cu responsabilitate , decît dacă alte scopuri sînt egal luate în consideraţie, şi dacă <u>toate</u> consecinţele mijloacelor avute în vedere sînt evaluate. Socialismul ridicînd omul la rangul de valoare supremă, <u>trebuie</u> să ia în consideraţie <u>toate</u> consecinţele ce derivă din scopul şi mijloacele avute în vedere. Morala intenţiei, a scopului se dovedeşte a fi prea îngustă pentru radicala transformare cerută de revoluţia socialistă iar mijloacele sordide nu pot genera un scop moral. Rezultă că socialismul, ridicîndu-se tot mai mult pe propria sa temelie, trebuie să controleze fără încetare toate mijloacele revoluţionare puse în acţiune şi să le adapteze la natura umanistă a scopurilor sale. Umanismul nu mai este astfel înţeles ca un ideal transcendent, ci ca o moştenire a valorilor care angajează în oricea moment, întreaga întreprindere revoluţionară la nivelul societăţii şi <u>transparenţa</u> acestei întreprinderi. Fără transparenţa şi continuitatea exemplară a mijloacelor şi scopurilor este cu neputinţă menţinerea continuităţii umaniste a socialismului. Se restringe în acest fel procedeul după care în condiţii particulare există "constrîngerea" de a recurge la mijloacele ce definesc mai degrabă moralele represive, în vederea scopurilor viitoare semnificate ca fiind esenţialmente umaniste. O atare interpretare se

bazează pe convingerea că deschiderea asupra viitorului, cînd nu se va mai recurge decît la mijloacele umaniste, nu se poate realiza fără sacrificarea prezentului. Există implicată în această atitudine, care a avut o practică la origine, o debarasare de la responsabilitatea morală şi istorică, printr-un transfer asupra "condiţiilor" şi "necesităţii istorice". Or, autenticul sens al semnificării omului ca scop, respinge ca o contradicţie <u>in adjecto</u> atît <u>finalizarea mijloacelor</u> cît şi <u>instrumentalizarea scopurilor</u>. Dacă mijloacele imorale sînt apărate în numele scopurilor umaniste, cele dintîi pot să ia locul ultimelor. " Circumstanţele" şi justificarea mijloacelor în raport de ele, chiar cu convingerea fermă a prohibirii lor atunci cînd "situaţia" va fi mai favorabilă, nu schimbă nimic esenţial. Puritatea şi exemplaritatea eticului constă şi în această respingere a compromisului de orice fel, ca nedemn de omul nou. Cu atît mai mult acum, <u>a fi moral</u> şi <u>a face compromis</u> (chiar în numele unui scop "umanist" realizabil într-un viitor oarecum previzibil) reprezintă o contradicţie <u>in adjecto</u>.

Noutatea moralei şi a modelului uman vizat, şi totodată sarcina dificilă a acestui <u>novum</u>, aici se decide, în cutezanţa practicii şi a teoriei de a se confrunta cu inerţia modului tradiţional de a concepe făurirea însăşi a unui om nou. Kant cutezase - în fundamentarea moralei şi circumscrierea voit rigurosă a teritoriului moralităţii - să "purifice", să exemplarizeze eticul în regnul valorilor prin semnificarea omului ca scop în sine, însă înălţimea aspiraţiei teoretice şi axiologice avea nevoie de o corespondenţă <u>in re</u>, de o minimă (la început) dar radicală (în tot parcursul) fundamentare în practica revoluţionară a relaţiilor sociale. Compromisul atunci era dat de implicarea omului într-un sistem de relaţii care conducea spre <u>actualizarea</u> lui, atît prin formularea scopurilor cît şi prin alegerea mijloacelor.

Scopul acum - omul bogat şi omnilateral dezvoltat - şi

mijloacele oferite, trebuie să păstreze permanent cumpăna între tendinţele extreme, care vor duce la finalizarea mijloacelor sau instrumentalizarea scopurilor. Această posibilitate este reală, după cum tot mai reală a devenit şi necesitatea dirijării conştiente a complexului scop-mijloc în ansamblul construcţiei sociale şi umane.

Umanismul eticii socialiste noi, înţelege prin centrarea exclusivă pe om, că nici un mijloc avut în vedere nu poate să omită vreo consecinţă care ar prejudicia scopul, adică omul în devenirea sa, în actualizarea perpetuă a esenţei sale umane. Într-o etică prioritar normativistă spre exemplu, şi acest caracter l-au avut în grade diferite, eticile presocialiste, scopul şi mijlocul slujesc acelaşi principiu: norma coercitivă, aparent mai presus de oameni, trebuie să rămînă. Într-o etică umanistă, omul trebuie să rămînă, indiferent ce principiu autoritar-represiv va fi sacrificat.

În primul caz, valoarea prioritară este supunerea necondiţionată a omului în faţa autorităţii exploatării şi a recunoaşterii ei, a alienării şi a cufundării în balsamul ei alterant, a manipulării şi a temei de autonomia propriei determinări. Viciul de fond era considerat nesupunerea în faţa moralei clasei dominante a sistemului ei de legitimare. În acest fel, "adevărul" autorităţii acestei morale era estimat ca superior autorităţii adevărului.

În cazul al doilea, valoarea prioritară este omul, dar nu omul supus şi constrîns de o autoritate extramundană, sacră sau iraţională, ci omul nesupus nici unui principiu care să-l nesocotească. Dacă criteriul valorii sau al non-valorii era considerat interesul exclusiv al autorităţii, deplasarea spre o etică antropocentrică[28] pune şi impune omul ca valoare, în sensul că judecăţile

---

28 Erich Fromm, în L'homme pour lui-même, Les éditions sociales françaises, Paris, 1968, p. 175, dezvoltă o asemenea idee, soluţia însă finalmente este utopică.

de valoare sînt derivate din particularitatea însăşi a existenţei umane. Astfel, măsura morală va fi dată de realizarea cît mai totală, de împlinirea şi desăvîrşirea potenţialităţilor umane, iar contramăsura, viciul, va fi dat de indiferenţa în faţa acestei împliniri. Marx îşi alesese maxima lui Terenţiu: "nimic din ce-i omenesc nu-mi este străin". Ridicînd maxima la înălţimea sarcinii pe care societatea socialistă o pune, aceasta semnifică faptul că indiferenţa sau interesul faţă de realizarea şi autorealizarea umană, devine un indiciu primar al gradului în care societatea a reuşit sau nu să-şi preţuiască fiecare individualitate în parte, să se "preocupe de fiecare om"[29]. Criteriul definirii omului în noua postură, ca fiind o lume a omului fără mistificare şi fără minciună, îl constituie posibilitatea ca fiecare situaţie de viaţă să conţină în ea germenele obiectiv al unei realităţi care nu are de ce să se ascundă, de ce se ruşina. Aceasta înseamnă că acţiunea spiritului revoluţionar în întreaga viaţă socială este o concluzie, ambele constitutive a autoafirmării omului într-un spaţiu social depresurat de falsitate şi speranţă mistificată[30].

---

[29] Nicolae Ceauşescu, op. cit., vol. 18, p. 686.

[30] A se vedea complexitatea acestui proces irumpt din densitatea contradictorie a vieţii ce se aşează pe noi temeiuri morale, aşa cum este reflectat el în romanele apărute în ultima perioadă: Iluminări de Al. Ivasiuc, Pumnul şi palma de Dumitru Popescu, Galerie cu viţă sălbatică de Constantin Toiu, Suferinţa urmaşilor de Ion Lăncrăjan, Fetele tăcerii de Augustin Buzura, Morometii vol.II de Marin Preda ş.a.m.d.

Capitolul V

CALITATEA MORALĂ A VIEŢII

Problematica morală a timpului nostru istoric şi-a asimilat o serie de teme noi, teme care decurg inevitabil din multitudinea de procese sociale care au schimbat faţa lumii odată cu trecerea unei părţi a omenirii spre o nouă reconstrucţie morală, o reconstrucţie radicală ce vizează, după percutanta formulare a lui Marx "rădăcina lucrurilor... adică omul însuşi". În imensa varietate de determinaţii ce-au ajuns acum să definească condiţia umană se observă tot mai mult existenţe unor puncte modale, a unor elemente hotărîtoare pentru vieţuirea şi convieţuirea umană. În acest sens, se constată că spaţiul însăşi al moralităţii apare considerabil extins. Zodia şi zona moralităţii apare în ultimul timp ca o implicaţie tot mai presantă în cadrul unor fenomene sociale, politice, ştiinţifice sau religioase. Se poate spune chiar, că problematica morală se îmbogăţeşte simultan cu explozia de fapte şi evenimente care prind şi cuprind fiinţarea umană în epoca contemporană. Disputa despre "calitatea" omului şi a vieţii lui, apare în acest context ca un teritoriu spre care converg o serie de demersuri teoretice. Şi, nu fără temei, dacă ne gîndim că omul este şi trebuie permanent să fie scopul în sine al evoluţiei sociale în condiţiile "situaţiei morale elementare a socialismului" (N. Bellu).

În succintele pagini care urmează ne propunem, în limitele unui spaţiu restrîns, să punctăm cîteva elemente definitorii pentru calitatea morală a vieţii, cu atît mai mult, cu cît în literatura filozofică şi sociologică a ultimului deceniu interesul explicit al cercetătorilor a fost cantonat doar asupra calităţii vieţii. Plecăm de la premisa că într-o formă oarecare în toate

marile sisteme etice s-a pus şi s-a rezolvat teoretic divers problema calităţii morale a vieţii omului. Prin însăşi natura obiectului ei etica a fost constrînsă să se interogheze asupra valorii vieţii şi a condiţiilor existenţiale, a sensului şi semnificaţiei efortului şi angajării umane, a calităţii actelor şi faptelor cotidiene ale omului. Putem afirma deci, că, în istoria doctrinelor morale problema calităţii morale a vieţii a fost o permanenţă care dealtfel, este evidentă chiar la un sondaj sumar operat asupra diferitelor sisteme, de la etica platoniciană şi aristotelică, şi pînă la etica marxistă. Conceptul însă a apărut în ultimul timp în cîmpul teoretic sub presiunea întregului teritoriu eterogen de date din viaţa socială şi individuală, din noul raport instituit între om şi natură, din pactul şi impactul omului cu noile cuceriri ştiinţifice şi tehnice[1], ş.a.m.d.

---

[1]Nu fără raţiuni de ordin teoretic şi metodologic profunde, majoritatea cercetătorilor se opresc asupra analizei conceptului de calitate a vieţii în strînsă legătură cu relevarea rădăcinilor existenţiale şi a efectelor vitale şi morale pe care le au asupra omului mutaţiile produse în societatea prezentă, precum şi cele previzionate ca "reale" pentru viitor. Din imensa deja bibliografie a temei, amintim doar cîteva titluri şi anume acelea care ne-au oferit direct sugestii pentru succintele opinii formulate aici: Pavel Apostol, Calitatea vieţii şi explorarea viitorului, E.P., Bucureşti, 1975; T. Frolov, Progresul ştiinţei şi viitorul omului, E.P., Bucureşti, 1977; Niculae Bellu, Dimensiunile contemporane ale vieţii cotidiene şi reevaluarea socialistă a situaţiei morale elementare, Rev. de filozofie nr.1/1976; Stoica Stelian, Structura şi dinamica modului socialist de viaţă în România, în "Analele Universităţii", Bucureşti, 1978, p. 3-9; Elena Cobianu, Însemnări privind determinarea calităţii morale a vieţii, în Rev. de filozofie, nr.5/1976; Sergiu Tamaş, Cercetarea viitorului, E. P., Bucureşti, 1976; Cătălin Zamfir, Calitatea vieţii. Semnificaţia sa în contextul umanismului actual, Rev. de filozofie nr. 5/ 1980; Fred Mahler, Practica şi modelul etosului socialist ca alternativă a moralei şi sistemului de valori a "societăţii de con-

Pe scurt însă, necesitatea acestui concept apare evident diferenţiată în raport de sistemul şi orînduirea social-economică la care se aplică, fiindcă, spre exemplu, numai consecinţele finale ale revoluţiei ştiinţifice şi tehnice contemporane nu sînt identice în orînduirea socialistă şi în cea a capitalismului tardiv, fără a mai aminti de soluţionările radical diferite ale problemelor ce vizează fundamentele calităţii însăşi ale raporturilor interumane. Reţinem pentru început, că problema calităţii vieţii apare ca o <u>cerinţă sintetică</u>, globală, ca un produs superior a ceea ce s-a creat în lume odată cu augmentarea fără precedent a forţelor de producţie, cu creşterea nemaiîntîlnită a consumului, şi depăşirea, pentru o parte din populaţia globului a tiraniei penuriei, prin creşterea fără precedent a puterii ştiinţifice şi creatoare a omului, dar şi a existenţei şi persistenţei, în multe ţări ale lumii, a unei subdezvoltări care produce subdezvoltarea, a unei evidente inechităţi pe plan global, naţional, de clasă şi grupal (în lumea capitalistă contemporană). O atare exigenţă sintetică în faţa tuturor factorilor care concură la realizarea unui <u>statut nou al omului</u> este prezentă în propunerile ţării noastre la O.N.U. pentru instaurarea unei noi ordini economice şi politice internaţionale, propunere care se corelează cu ideile avansate în lucrările Clubului de la Roma, în care se insistă asupra unei etici globale, tocmai pentru că într-un univers al interdependenţelor, numai o viziune sintetică şi pe termen lung, care să nu eludeze viitorul omului pe pămînt, poate răspunde în mod real la ceea ce se numeşte "problematica morală a timpului nostru istoric". În acelaşi timp se cuvine să men-

---

sum", în vol. <u>Civilizaţia socialistă</u> (coordonator Al. Tănase), E.A., Bucureşti, 1979, p. 153-180; Gh. Drăgănescu, Stelian Baldescu, <u>Calitatea vieţii şi civilizaţia</u>, în vol. <u>Civilizaţia socialistă şi valorile ei</u> (coordonator Al. Tănase), E.Ş.E., Bucureşti, 1975.

ţionăm legătura care există între apariţia conceptului de calitate a vieţii şi eşuarea demersului practic al societăţii capitaliste tîrzii, care a produs abundenţă dar nu fericire, a produs omul unidimensional, închiderea opresivă şi represivă a universului afirmării umane, manipularea multilaterală a nevoilor şi crearea de false nevoi şi trebuinţe. Conceptul a-s impus în acest fel şi ca o nevoie teoretică şi ideologică de a explica şansele actuale ale omului plecînd de la întregul complex de factori obiectivi şi subiectivi care-l determină.

1.In prezentul capitol, pentru a surprinde şi a releva diferenţa dintre calitatea vieţii şi calitatea morală a vieţii, considerăm că aceasta poate fi analizată avînd în vedere o serie întreagă de indicatori. Unii dintre aceştia, aşa cum vom vedea au o mai relevantă semnificaţie pentru calitatea vieţii, iar alţii pentru calitatea morală a vieţii. Astfel, un indicator fundamental al calităţii vieţii, necesar în definiţie dar nu şi suficient, este <u>nivelul de trai material</u>. Nu insistăm asupra importanţei hotărîtoare a acestui indicator unanim în majoritatea studiilor dedicate problemei în cauză. Ceea ce poate însă să fie mai marcat în analize este diferenţa radicală care s-a instituit şi se constituie cu tot mai multe consecinţe, între administrarea, utilizarea mijloacelor de trai material în societatea capitalistă şi în cea socialistă. Considerăm că elementul nou care se desprinde ca semnificant pentru calitatea morală a vieţii este acela că societatea socialistă are posibilităţi infinit crescute de a dezvolta dirijat forţele de producţie şi consumul, astfel încît în etapele sale superioare să se "<u>elibereze</u>" de nevoia de a avea cît mai mult. Altfel spus, principial demersul practic al noii orînduiri produce şi reproduce şi deplasarea de la centrarea exclusivă, dominatoare şi dizolvantă pentru om a lui <u>der Kategorie des Habens</u>, principiu care

în capitalismul tardiv a atins maximum de consecinţe. Deplasarea este de la ipostazierea nivelului de trai în scop, la acela de mijloc în vederea realizării şi autorealizării umane dincolo de inumana postură a omului dominat de lucruri. În această ordine de idei, multe tipologii surprind tocmai dependenţa dintre structura calităţilor umane şi natura relaţiilor sociale capitaliste care produc în infinite ipostaze tipul mercantil, receptor, exploatator, tezaurizator ş.a.m.d. Acestea sînt consecinţe multiplu mediate ale unui tip de relaţii şi a unui mod de viaţă, care traduce în ultimă instanţă relaţia de echivalenţă de care vorbeşte Marx în Manuscrise, dintre a avea şi a fi.

O analitică nuanţată a acestui indicator pentru condiţiile socialismului ar trebui să specifice importanţa majoră a creşterii nivelului de trai material al întregului popor în contextul instaurării unui principiu al repartiţiei după calitatea şi cantitatea muncii ca temei pentru instituirea unor raporturi de echitate socialistă; raportarea nouă la nevoile de ordin material şi dialectica aspiraţiilor umane în sfera bunurilor materiale.

2. Un al doilea indicator asupra căruia dorim să atragem atenţia ca fiind semnificativ pentru calitatea vieţii este indicatorul ecologic. Tot mai prezentă devine ideea că, odată cu creşterea ritmurilor industrializării şi urbanizării, cu noile descoperiri ştiinţifice (în primul rînd cele din genetică) raporturile dintre om şi natură au suferit o mutaţie, o mutaţie însă menită să schimbe atitudinea faţă de aceasta din urmă. Apare tot mai acută legătura indisolubilă dintre păstrarea în echilibru a fondului ecologic şi spaţiul de fiinţare al valorilor vitale. În condiţiile pericolului unei catastrofe ecologice prin degradarea biologică a fiinţei umane a apărut ca necesară deplasarea de la exacerbarea funcţiei omului de "cuceritor" şi dominator al naturii la aceea de res-

ponsabilizare permanentă în faţa urmărilor acestei cuceriri. Apare ca tot mai evidentă necesitatea de a păstra un echilibru stabil între om şi natură în situaţia în care pămîntul este unul singur,iar formula "după noi potopul" se vădeşte acum mai irresponsabilă ca oricînd. Tocmai de aceea, măsura morală a calităţii începe să fie dată şi de conştientizarea lucidă şi responsabilă a riscurilor pe care le are pentru omenire şi pentru fiecare membru al speciei umane în parte, dezvoltarea necontrolată, care are ca urmare ruperea echilibrului dintre om şi spaţiul său natural de fiinţare. În acest caz, semnificaţia morală derivă din legătura intrinsecă dintre dezvoltare (în sensul cel mai larg al termenului) şi consecinţele întoarse asupra omului ale acesteia, atît pe termen scurt, cît şi pe termen lung, atît pentru secvenţele vizibile, cît şi pentru cele abia previzibile. Conştientizarea acută a acestei interdependenţe se oglindeşte practic în orice strategie a dezvoltării (v. despre acest aspect mai ales în studiul foarte recent al lui Cătălin Zamfir, Calitatea vieţii, Semnificaţia sa în contextul umanismului actual, în Rev. de filozofie nr. 5/1980, p. 561-569) care include ca un moment interior conştiinţa morală prospectivă. Esenţială este în acest sens, mutaţia în atitudinea faţă de natură, faţă de viaţa prezentă şi viitoare a celorlalţi oameni, într-un cuvînt sensibilizarea la fapte şi evenimente cărora tradiţional nu li s-a conferit semnificaţie morală, decît accidental. Deplasarea este de ordin istoric, iar inocularea valorică a unei complexe situaţii existenţiale s-a produs foarte recent. Merită amintită în acest context, pentru că are relevanţă morală, că nu arareori, în spaţiul social al capitalismului tîrziu, mişcarea tineretului pentru o "nouă sensibilitate", şi-a integrat ca element de bază, neechivoc (deşi utopic),tocmai "integrarea în natură", în forme ce aminteso de înde demnurile rousseauiste. Soluţia însă nu este de competenţă numai individuală sau microsocială, ci în primul rînd de ordin social

global, societăţii socialiste revenindu-i sarcini tot mai adînci şi calitative de ordin ecologic, rezolvabile odată cu înaintarea pe propriile-i temelii. (Pentru detalii şi problematizare, recomandăm culegerea de studii editată de Academia "Ştefan Gheorghiu", Ecologie şi politică, Bucureşti, 1976.)

3. Al treilea indicator considerat de noi ca fiind absolut necesar pentru a sesiza mai ales calitatea morală a vieţii, este diversitatea şi diversificarea spaţiilor de viaţă pe care le-a adus epoca contemporană. Este un indicator esenţial pentru surprinderea în adîncime a nivelului atins în emanciparea umană. Diversitatea pare să fie o condiţie pentru trăirea cu conţinut bogat a vieţii, dacă ea însăşi este articulată înspre un sens uman şi o verticală axiologică. În acest sens, analiza exploziei diverselor statute şi roluri sociale jucate de individ în diferite sfere ale activităţii, cum ar fi munca, viaţa de familie, timpul liber şi cel petrecut în activităţi de interes obştesc şi politic, aduce proba consistenţei sau inconsistenţei acestora, a iradierii lor înspre multilateralitate şi completitudine, sau, din contră, înspre fragmentaritate şi incompletititudine. Dar pentru a fi întreg, omul are nevoie de o suită congruentă de manifestări de viaţă esenţială, de inserţie în cîmpul obiectivităţii, al praxismului social ca teren real, unde el se descoperă ca fiind complet, ca avînd aptitudini şi capacităţi de autoafirmare şi împlinire multilaterală. Plinătatea afirmării umane este direct proporţională cu putinţa realizării ei obiective şi cu înrădăcinarea tot mai profundă a obiectivărilor din viaţă în sensul acestei întregiri. Căci, nu se poate împlini decît ceea ce deja se împlineşte in re şi tinde să producă noi împliniri. De aici importanţa extremă pe care o are inocularea cu sens a diversităţii şi varietăţii situaţiilor de viaţă asupra căreia insistă la unison două direcţii atît de diferite în filozofia

contemporană cum ar fi existenţialismul (de toate nuanţele) şi gînditorii Şcolii de la Frankfurt. Inocularea cu sens în diversitatea vieţii depinde însă de întregul eşafodaj social, de calitatea de ansamblu a relaţiilor sociale, de structura intimă a intereselor şi scopurilor sociale şi individuale manifestate în momentele concrete ale vieţii cotidiene, de divergenţa sau convergenţa sensurilor înspre un nivel al emancipării umane autentice.

Varietatea vieţii are capacitate ambivalentă: poate fi un temei solid pentru completitudine, dar în acelaşi timp poate sluji şi ca posibil orizont de cădere regresivă în irealizare, indecizie, dezorientare. Tocmai de aceea inocularea cu sens emancipator care conferă autenticitate trăirii trebuie să se realizeze în toate zonele existenţiale ale omului, atît la nivelul activităţilor organizate, raţionalizate, formal-instituţionalizate, cît şi în activităţile informale, libere.

În fapt, deschiderile explozive pe care cadrele existenţiale le impun ovasitotalităţii oamenilor se repercutează inevitabil diferenţiat asupra fiecărui om în parte, dependent de structura subiectivităţii acestuia (raportată şi ea prin geneză la aceeaşi dinamică contradictorie a spaţiilor de viaţă). Situaţiile de viaţă nu se impun ca stare din exterior, ele implică şi cer răspuns, opţiune şi angajare. Or, în diversitatea situaţiilor de viaţă matricile stabilite de apreciere ale individului sînt adeseori insuficiente, generatoare în acest fel de incertitudine, retragere, sau din contră de acţiune spontană, necontrolată. Societatea socialistă, spre deosebire de cea capitalistă (care produce şi augmentează în mod necesar din mecanismele chiar ale autoreglării sale - anomie, însingurare, comportament deviant) poate canaliza constructiv diversitatea, prin prezenţa în adîncimea curentului vieţii sociale a interesului comun, neantagonic, a compatibilizării substanţiale în timp a ansamblului de variabile obiective şi subiective care

dau configuraţia omului nou, a omului nedominat de lucruri şi relaţii ostile. Temeiul unei asemenea noi realităţi îl constituie suprimarea exploatării omului de către om, ceea ce a descătuşat energii latente, forţe subiective înnobilate de expectaţii în sfîrşit afirmate. De fapt, după cum s-a observat, în societatea capitalistă datorită naturii relaţiilor şi raporturilor sociale, se autoreproduce o tipologie umană dominată de individualism, spirit concurenţial, ceea ce şi face ca diversitatea reală a vieţii să fie unificată pe aceste anume coordonate. Nu întîmplător deci,singurul teritoriu al unei presupuse autentice şi depline diversităţi este considerat loisir-ul. Cum însă ecuaţia şi soluţia ei constă în întreaga realitate socială şi morală, rezultă că, indicatorul moral al diversificării spaţiilor de viaţă este posibil de îmbogăţit şi legitimat numai în societatea comunistă care "dă fiecăruia spaţiul social necesar pentru manifestările lui de viaţă esenţial umană" (Marx).

Important este deci nucleul constructiv din structura demersului practic-real al societăţii care coagulează, unifică diversitatea, dîndu-i consistenţă prin însăşi instituirile teleologice specifice societăţii socialiste şi comuniste.

4. În sfîrşit, un ultim indicator în care se revarsă o imensitate de semnificaţii pentru calitatea morală a vieţii, îl reprezintă calitatea relaţiilor umane şi calitatea însăşi a omului. Un atare indicator sintetic este de natură să indice în ce măsură funcţionează "nevoia omului de alt om" (Marx), în ce măsură demnitatea şi omenia sînt valori care pot fi vizualizate în cadrul raporturilor umane directe, în ce măsură se acţionează prin toate mijloacele pentru om şi nobleţea sa "pentru dezvoltarea sensibilităţii sale (s.n.), a dorinţei şi voinţei de autodepăşire, pentru amplificarea continuă a cunoaşterii sale, pentru împlinirea visurilor sale celor mai cutezătoare de progres, dreptate şi feri-

$circ^{2}$.

Calitatea relaţiilor umane este determinată în ultimă instanţă de tipul de relaţii de producţie şi sociale, de climatul moral general, de structurile psihosociale care funcţionează la diverse instanţe (grupuri mari, mici), de mentalităţile şi tradiţiile comportamentale sedimentate la nivelul conştiinţei colective, de modalităţile specifice în care s-au structurat sentimentele faţă de părinţi, fraţi, prieteni, cunoscuţi, necunoscuţi etc. Etica marxistă însă nu cantonează rezolvarea problemei calităţii relaţiilor umane la simpla conştientizare a preferinţei interpersonale şi la reconstrucţia tuturor tipurilor de relaţii umane după modelul „alegerii libere" aşa cum se preconizează în teoria "revoluţiei sociometrice" de exemplu. Obsesia "revoluţionării" relaţiilor umane a fost dezvoltată teoretic de Moreno, iar după el, mulţi sociologi ai familiei, relaţiilor de grup,ai sociologiei tineretului şi loisir-ului au persistat în iluzia, potrivit căreia în societatea capitalistă actuală ar fi posibilă o schimbare a calităţii relaţiilor umane, printr-o intervenţie masivă a cunoaşterii sociologice şi a formelor de intervenţie pe care aceasta le reclamă la nivelul relaţiilor interpersonale, grupale, intergrupale ş.a.m.d. Fără îndoială, că această cunoaştere este necesară, şi etica marxistă ca etică cognitivă,nu refuză să se aplece asupra acestor realităţi, dar atrage atenţia asupra faptului că, numai după şi odată cu revoluţia socialistă se creează condiţii reale, pentru a se merge radical la transformarea omului. Noile calităţi şi noua calitate a omului în etosul socialist poate fi sesizată prin deplasarea de adîncime în chiar relaţiile de familie, în raporturile dintre sexe, în cadrul generaţiilor. Deplasările acestea indică modalităţile

---

[2] N i c o l a e C e a u ş e s c u, Cuvîntare la încheierea lucrărilor Congresului , în Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste, 2-4 iunie 1976, p.424.

uneori absolut noi de valorizare a celor mai intime şi mai subtile raporturi şi relaţii, cum ar fi: mobilurile care stau la întemeierea căsătoriei, la alegerea prietenilor ş.a.m.d. Toate acestea arată că putem să emitem judecăţi de valoare asupra calităţilor morale, plecînd de la descrierea relaţiilor şi raporturilor noi care-l prind şi cuprind pe om. Iar dacă esenţa umană este "ansamblul relaţiilor sociale", atunci calitatea omului este dată de calităţile de ansamblu ale tuturor relaţiilor care-l determină şi îl configurează într-un mod întotdeauna plin de conţinut substanţial, adică moral. Această exigenţă socială şi morală, întărită de practica şi teoria politică este mereu reînnoită în societatea socialistă. "Trebuie să formăm, într-adevăr, oameni de o calitate nouă, cu o concepţie nouă. Să ne preocupăm de fiecare om" (s.n.)[3]. În acest fel, preocuparea pentru noua calitate morală a fiecărui om devine o sarcină a educaţiei permanente.

Pentru fiecare individ calitatea morală a vieţii se traduce prin valorizarea pe care-o acordă propriei sale fiinţări, prin sensul pe care-l acordă şi-l dă clipelor sale de viaţă, prin ceea ce face din viaţa sa, prin "supremul omagiu adus de către om vieţii", cînd "conştiinţa finitudinii umple de sens proiectul vieţii, iar naşterea capătă pentru fiecare proporţii cosmice"[4]. Astfel, în societatea noastră angajarea revoluţionară în construcţia propriului destin intră în rezonanţă şi acord cu cerinţa expresă formulată în Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste de-a promova în întreaga viaţă socială spiritul revoluţionar, cerinţă care constituie axul valoric

---

[3] N. C e a u ş e s c u, România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a înaintării spre comunism, vol. 18, Bucureşti, E.P., 1979, p. 686.

[4] S t o i c a S t e l i a n, Prelegeri de etică, Bucureşti, 1974, p. 150.

major, calitatea sintetică care va iradia şi va împlini cu conţinut bogat viaţa însăşi. Iar finalul acord conatituit şi reconstituit într-o diversitatea imensă de ipostaze pentru fiecare individ - dat fiind acest ax valoric - va conferi, prin permanenta preţuire a limitei de sus a omenescului, nu doar fericirea, ci şi demnitatea de a fi fericit a omului noii societăţi.

B.C.U. "V. Pârvan" IAŞI

Capitolul VI

REEVALUAREA VALORILOR VITALE ÎN CONDIŢIILE DEZVOLTĂRII MULTILATERALE A SOCIALISMULUI

O primă constatare nu lipsită de importanţă, credem, se referă la prezenţa restrînsă, palidă, a valorilor vitale în lucrările speciale de axiologie. Valorilor vitale propriu-zise nu li se acordă un spaţiu aparte (cazul lui Louis Lavelle este în acest sens mai mult decît simptomatic),ele fiind tratate cel mai adesea ca elemente presupune în alte clase de valori sau, sînt analizate relativ sumar pe întinsul a cîteva pagini, atunci cînd li s-a rezervat dreptul de a figura totuşi ca o clasă autonomă. Nu se încadrează în această schemă, evident,lucrările (care nu sînt de axiologie propriu-zisă), datorate lui Jean Marie Guyau şi nici ansamblul operei lui Friedrich Nietzsche, din care s-au degajat o axiologie şi o teorie a culturii, deci şi o morală şi o etică cu temei vitalist.

Din punctul nostru de vedere, care avem ca intenţie circumscrierea Ontologică a valorilor vitale în condiţiile socialismului multilateral dezvoltat, soluţia valorificărilor implicite s-a dovedit a fi singura viabilă, ca singura relevantă temei din perspectiva anume a acestui capitol, în cadrul căruia conceptul operaţional de bază este cel de situaţie morală elementară a socialismului (v. şi cap. Omul ca valoare şi Problema morală a generaţiilor). Prin urmare, valorile vitale au fost raportate la acest concept şi analizate în dinamica deplasărilor de semnificaţii pe care demersul istoric real l-a produs şi impus în practica vieţii.

Accepţia pe care o dăm şi păstrăm pentru valoarea vitală pe parcursul acestui studiu, este în esenţă aceea a identificării ei cu elementele ce o compun şi/o caracterizează, adică cu modul în

care sănătatea, tonusul vital, forţa fizică şi spirituală individuală, frumuseţea şi armonia fizică, prospeţimea şi vigoarea biopsihică sînt ridicate la statutul de valori, funcţie de cadrele şi contextele determinante ale vieţii şi de evaluarea lor de către subiectul valorizator. Din variatele şi relativ convergentele definiţii-caracterizări ale valorilor vitale (nu ne referim acum la divergenţele care apar între punctele de vedere ale diverşilor autori, datorate întregului lor sistem de gîndire) amintim cîteva care ne-au şi slujit dealtfel: 1. Marx, de pildă, a definit vitalitatea ("forţele vitale"), avînd ca fundament explicativ diada boală-sănătate, diadă pusă în relaţie cu situaţia existenţială complexă a omului, cu funcţionarea dependentă a variabilelor bio-psihologice de o anumită structură socială şi de clasă; 2. Tudor Vianu a considerat ca elemente de definire a valorilor vitale, sănătatea, puterea, frumuseţea fizică, prospeţimea şi forţa temperamentului; 3. T. Parsons a conexat vitalitatea individuală şi cea socială de dispoziţia de sănătate, care din punct de vedere sociologic este acea stare optimă de capacitate necesară pentru îndeplinirea efectivă a unor sarcini cu valori pozitive; 4. Vitalul la N. Hartmann, pe care se fundează reciproc, în principal, valorile etice şi estetice, este asociat cu ceea ce înseamnă resimţirea forţei, sănătatea, mobilitatea, elasticitatea; 5. Pentru Erich Fromm vitalitatea, valoarea vitală este sinonimă cu sănătatea (starea de perfect acord a omului cu lumea, starea de echilibru fizic şi psihic perfect realizat într-o "societate sănătoasă"); 6. La Herbart Marcuse vitalul se identifică cu erosul, principiul plăcerii, care rămîne să fie compatibilizat istoric, în societatea non-represivă cu principiul realităţii; 7. În lucrările lui Maurice Debesse, valorile vitale sînt sănătatea, tinereţea, vigoarea; iar 8, René Hubert asociază intrinsec vitalul de sănătate, de starea de echilibru şi de buna funcţionare a organismului.

1. Caracterul necesar al reevaluării valorilor vitale

Încă de la început vom arăta că, din punct de vedere practic şi teoretic, impunerea a tot ceea ce augmentează viaţa adevărată a omului nou este înscrisă în însăşi programul strategic, pe termen lung al socialismului. "Trebuie să asigurăm... ca tot ceea ce a dat mai bun, mai valoros cunoaşterea umană să fie pus exclusiv în slujba vieţii"[1] (s.n.).

Prin urmare, în ordinea relevării mutaţiilor de adîncime ce se produc sau tind să se producă ca urmare a restructurării întregului cîmp existenţial şi uman în condiţiile societăţii socialiste multilateral dezvoltate, un rol major, de neneglijat îl ocupă valorile vitale. O ontologie a vieţii morale care vizează să detecteze fundamentele existenţiale, cadrele primare ale funcţionării valorilor în interdependenţa lor de neocolit, trebuie, totodată, să indice modul nou în care viaţa ca viaţă este valorizată, din moment ce existenţa însăşi a vieţii este, din această perspectivă, un punct "arhimedic"[2], un element indispensabil al genezei şi afirmării valorilor. Aceasta nu înseamnă că se recurge la postularea unei ierarhii valorice abstracte, apriorice, în care valorii vitale i-ar reveni locul prim (viaţa şi sănătatea fiind considerate dintr-o asemenea perspectivă indiscutabile "valori supreme", a tunci eroismul ar fi evaluat ca patologic, iar ipohondria, o atitudine, stare exemplară) ci, semnifică faptul că, în acord cu punc-

---

[1] N i c o l a e C e a u ş e s c u, România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintarea spre comunism, vol. 18, Editura politică, Bucureşti, 1979, p.700.

[2] H. M a r c u s s e cel din Omul unidimensional notează în acest sens: "Judecata că viaţa omenească este demnă de a fi trăită sau, mai exact spus, că ea poate fi demnă de a fi trăită şi trebuie să fie aşa. Această judecată se află la baza oricărui efort intelectual: ea constituie aprioricul (s.n.) teoriei sociale, iar respingerea ei înseamnă (perfect logic) respingerea teoriei înseşi". In Marcuse, Scrieri filozofice, E.P., Buc., 1977, p.297.

Cda 160/981 Fasc. 6

tul de vedere prezent pe tot parcursul în aceste rînduri, <u>funcţia Ontologic primară fondatoare a sferei (valorii) economice</u>[3] - ea însăşi restructurată radical în societatea socialistă - nu implică o ierarhie valorică, o apreciere sau depreciere a celorlalte clase de valori, numite, dealtfel, nu întotdeauna convenţional în tratatele de axiologie "superioare" sau "inferioare". Constatarea aceasta implică cu necesitate ideea că, în primă şi în ultimă instanţă, raportul văzut tradiţional, dintre valorile vitale ca esenţialmente valori-mijloc şi cele morale ca primordial valori-scop[4], nu se poate susţine integral pînă la capăt fără rest şi în deplină certitudine, pe de o parte, pentru că în planurile complexe ale instituirilor teleologice şi în urmările lor, mijlocul intră în scop şi scopul intră în mijloc, aceasta cu atît mai mult cu cît realitatea socială şi morală în condiţiile revoluţiei sociale socialiste, a revoluţiei ştiinţifico-tehnice şi informaţionale se densifică şi intensifică dinamic şi contradictoriu, iar, pe de altă parte, pentru că asupra omului ca fiinţă integrală <u>toa-</u>

---

[3] În această ordine de idei G. L u k á c s arată în <u>Ontologia</u> sa că "o anumită formă a existenţei constituie baza ontologică de nesuprimat a altor forme, şi nu invers sau reciproc. O astfel de constatare este în sine indiferentă faţă de valoare. Numai în teologie şi în idealismul de nuanţă teologică, prioritatea ontologică reprezintă, totodată, şi criteriu valoric superior". În G e o r g L u k á c s, <u>Ontologia existenţei sociale</u>, Editura politică, Bucureşti, 1976, p. 256.

[4] În ceea ce priveşte considerarea lor drept scopuri ultime ale vieţii, Tudor Vianu observa: "Cine socoteşte că dezvoltarea vitalităţii poate umple cadrul unei vieţi şi că în sănătatea şi forţa omului se exprimă superioritatea spirituală a tipului său biologic, trebuie să gîndească aceste idei pînă la capăt, pentru a se convinge despre exactitatea judecăţilor sale axiologice", în T u d o r V i a n u, <u>Opere</u>, vol. 8, p.100, iar la p. 101 arată că nici identificarea vitalităţii cu valoarea estetică nu este de acceptat. "Închinătorii vitalităţii manifestă mai totdeauna o poziţie estetică, prin care speră să găsească drumul unei afirmări spiritualiste a vieţii. Adevărul este însă că, alături de vitalitatea frumoasă, există şi forme ei primitivă şi bestială..."

te componentele existenţiale iradiază, trec unele în altele convertindu-se şi sublimîndu-se anume la scara condiţiei umane, a activităţii specific umane. Aceasta este dealtfel şi sensul profund al reevaluărilor, al reevaluării tuturor valorilor odată cu ascendenţa noilor relaţii socialiste: reevaluările provin nu dintr-o iluzorie tendinţă sau tentaţie melioristă, care presupune un sens aditiv al valorilor (plus de semnificaţii fără schimbări calitative notabile) ci, din necesitate imperioasă, din presiunea însăşi a cadrelor existenţiale modificate, conjugate congruent, sau în curs de articulare cu omul ca valoare primară, în acord deci cu situaţia morală elementară a socialismului. Căci, numai în omul integral, aflat în unitate armonică cu lumea sa, lume construită şi funcţionînd în integralitate şi pentru autoreproducerea acesteia, se manifestă în chiar exteriorizările individuale, cele importante, hotărîtoare pentru viaţa însăşi, dar şi în cele cotidiene, imaginea unei lumi a activităţilor umane care merită să fie scop în sine. Iar dacă lumea activităţilor, a făptuirilor şi înfăptuirilor autentic umane este mereu vizată, şi totodată vizat este şi modul în care omul receptează sensibil, inclusiv în plan bio-spiritual şi estetic lumea[x)], rezultă că importante şi semnificate cu importanţă sînt - aceasta într-o lungă evoluţie cu fluxuri şi refluxuri istorice largi, care merg de la linia kalokagatiei, ce valorizează pozitiv şi sănătatea, forţa fizică şi spirituală, tonusul vital al indivizilor, pînă la aceea a semnificării a-vitalităţii ca ideal de atins pentru maximalizarea credinţei prin ascoză, prin desconsiderarea "cărnii" în Evul mediu creştin - raporturile de fundare reciprocă,

---

x) Să nu exemplificăm decît prin faptul că, în general, esteticile preromantice (romantismul, după cum este cunoscut, a valorizat pozitiv urîtul, boala, avitalitatea "frumoasă" şi supravitalitatea hidoasă) hipervalorizau individul sănătos, echilibrat, fizic perfect, cu un tonus vital ridicat dar măsurat.

indisolubilă a valorilor vitale şi morale, tocmai pentru că structura însăşi a umanului "indestructibilitatea substanţei umane", a "omenirii ca speţă" (Lukacs) impun o stare situare. O impun în numele necesarei solidarităţi active a tuturor elementelor de ordin existenţial cu omul ca valoare primară, cu afirmarea vieţii ca viaţă activă, sănătoasă şi trăită în pace. Mereu invocatele fapte, precum, spectrul unui război nuclear la scară planetară ce s-ar dovedi nefast pentru speţa umană, ce-ar distruge însăşi viaţa omenească pe pământ, sau, pentru capitalismul tardiv, pericolul "schizofreniei sociale generale", sînt limite ale unei stări problematici, aduse în prim planul vieţii omului contemporan, a omului confruntat cotidian, în "marele fluviu" care este zilnicitatea, cu imense variabile, toate semnificative, prin multiple medieri şi în plan vital.

2. Conexiuni contradictorii şi convergente dintre sfera valorilor vitale şi cea a valorilor morale. Vitalitatea ca problemă socială şi morală

Orice ontologie morală deci, nu poate ocolo modul contemporan, actual de fundare a valorilor, dialectica lor contradictorie. Acum mai mult decît oricînd, vitalul, înţeles ca sănătate (fizică şi psihică), forţă fizică, echilibru psihomatic, prospeţime a componentei biologice umane ş.a.m.d. nu este neutru din punct de vedere moral. Nu este vorba doar de semnificaţia îngust-limitativă a dependenţei şi interdependenţei valorii morale de cea vitală în plan individual, unde se observă uşor că adesea "superioritatea biologică a unei persoane" coexistă "cu inferiorităţi intelectuale şi morale de diferite forme şi categorii"[5], după cum ele pot fi evident şi direct proporţionale, ci, de fap-

---

[5] T u d o r V i a n u, Opere, vol. 8, "Introducere în teoria valorilor", Editura Minerva, 1979, p. 101.

tul că, societatea în ansamblu şi cea socialistă îndeosebi a conştientizat progresiv şi acţionează în consecinţă în acest sens, pentru a institui condiţia fizică a indivizilor, starea sănătăţii lor, a aptitudinilor lor fizice şi spirituale individuale, a tonusului vital ca probleme sociale şi morale stringente, de neeludat într-o practică a emancipării umane[6]. Ascendenţa spre acest statut clar, al vitalităţii ca problemă socială şi morală asumată conştient şi lucid de societate este grevată în condiţiile societăţilor anterioare, ale dominaţiei de clasă ale penuriei şi subdezvoltării de contradicţii insurmontabile, omul suportînd dramatic şi tragic presiunea, indiferenţa sau dispreţul pentru fiinţarea lui sensibilă, vitală. La aceasta se adăuga şi redusul nivel al vieţii materiale în ansamblu, cu efecte pentru majoritatea populaţiei, precum şi limitata capacitate a oamenilor de a se hrăni raţional, sau, scăzutul stadiu atins în dezvoltarea medicinii, a combaterii şi a prevenirii bolilor, pentru a nu mai aminti de efectul adesseori nociv al ignoranţei, al superstiţiilor şi-al practicilor magice. Bolile, epidemiile, războaiele afectau aproape permanent corpusul social, selecţia "naturală" operînd foarte dur şi nemilos. Viaţa ca durată medie era mult scăzută datorită muncilor istovitoare, a condiţiilor precare de hrană şi locuit, a maladiilor foarte diverse etc. Omul era confruntat de-a lungul existenţei sale sociale şi individuale cu probleme ce ţineau în mare parte de supravieţuire, de minimul necesar întreţinerii vieţii, iar nivelul adaptărilor sale se măsura inevitabil în termenii rezistenţei fizice. Nu întîmplător pe prim plan şi încă din cele mai vechi timpuri, şi la comunităţi foarte diferite sub raport cultural, nota repetabilă în valorile vitale,

---

[6] "Căci pentru oameni este o necesitate vitală şi socială să se comporte în esenţă practic faţă de mediul lor real" - G. L u k a c s, Estetica, vol. 2, Editura Meridiane, Bucureşti, 1974, p. 516.

cea care este întărită prin aşteptare socială şi individuală, tocmai fiindcă lipsea aşa de des, era şi este încă sănătatea[7], resimţită ca bază, premisă şi concluzie totodată, a unei vieţi pline. Marx însuşi va defini vitalul în conexiune directă cu diada boală-sănătate[8] (boala, spune-el, este "viaţa îngrădită în libertatea ei"). Această diadă este văzută ca un punct nodal şi dinamic al vieţii sociale şi individuale dependentă de serii complexe de variabile materiale şi spirituale. El arată că vitalul ca afirmare a vieţii (Freud, mai tîrziu, va spune accentuînd biologic, "capacitatea de a iubi şi muncii creator") este deturnat, anulat sau invertit în situaţia de viaţă complexă în care capitalul uzurpă în mod inevitabil "jocul liber al forţelor vitale fizice şi intelectuale"[9], depăşindu-se "nu numai limitele maxime morale, dar şi pe cele pur fizice". Se uzurpă chiar "timpul necesar pentru creşterea, dezvoltarea şi conservarea sănătăţii corpului". Se ajunge la situaţia în care som-

---

[7] Aristotel încă a emis formula, nu numai surprinzătoare prin implicaţiile ei imediate în plan uman şi etic, ci şi pentru perspectiva ontologică pe care o avansează: "sănătatea produce sănătate" (atît la nivel individual cît şi social general), tot aşa după cum, continuă el, pe această bază realizată "înţelepciunea (produce) fericire". A r i s t o t e l, Etica Nicomahică, Bucureşti, Casa Şcoalelor, p. 214.

[8] Cum procedaseră la rîndul lor, fără să atingă decît prin enunţare rădăcinile sociale ale problemei, Platon şi mai ales Aristotel. Platon, spre exemplu, atrage atenţia asupra dependenţei instituite între perceperea stării de boală sau sănătate şi statusul social al individului: "cînd este bolnav un tîmplar, el cere de la medic un tratament drastic şi rapid, un purgativ, o cauterizare sau cuţitul. Acestea sînt leacurile lui şi dacă cineva îi prescrie o cură dietetică şi-i spune că trebuie să asude şi să-şi oblojească capul cu tot felul de lucruri, el îi replică pe loc că nu are timp să fie bolnav (s.n.) şi că nu admite un trai petrecut pentru a-şi îngriji boala neglijînd meseria sa obişnuită". În Republica, Editura Casa şcoalelor, Bucureşti, 1941.

[9] K. M a r x, F. E n g e l s, Opere, vol. 23, p. 275. Următoarele citate sînt la aceeaşi pagină şi următoarea, 276.

nul ("somnul sănătos, necesar pentru acumularea, reînnoirea şi <u>împrospătarea forţei vitale</u> (s.n.), capitalul îl reduce la atîtea ore de amorţire cîte sînt indispensabile pentru reanimarea unui organism complet epuizat") necesar pentru "reînnoirea şi împrospătarea forţei vitale" devine nesănătos, destructiv, traumatic, obsedant, atunci cînd "capitalul nu se sinchiseşte de durata vieţii".

Boala şi sănătatea prin urmare sînt dependente de întregul complex existenţial real, de variabile ca cea mai înainte enunţată, - condiţionarea economică în ultimă instanţă a însăşi duratei şi calităţii vieţii - care se exprimă în cîmpul trăirilor statutelor şi a poziţiilor de clasă într-o multitudine de efecte secunde, dar nu secundare pentru fiinţarea umană. Astfel, dincolo chiar de faptul cunoscut că societăţii capitalismului tardiv i-au fost impuse, după cum previzionase Marx "scrupule [10] în ceea ce priveşte sănătatea şi durata vieţii, dincolo de legitimitatea"[11] recunoscută a bolnavului în a pretinde să fie tratat corespunzător de societate prin serviciile sale specializate, şi totodată a îndatoririi pe care însăşi bolnavul trebuie să o manifeste faţă de propria sa vindecare, există temeiuri adînci ale unor tipuri de boli şi îmbolnăviri, a căror loc de rezidenţă este structura de clasă a societăţii, antagonică sau neantagonică, cu consecinţe indiscutabile pentru tonusul

---

[10] "Capitalul nu cunoaşte nici un fel de scrupule în ceea ce priveşte sănătatea şi durata vieţii muncitorilor, acolo unde asemenea scrupule nu-i sînt impuse de societate", în K. Marx, <u>Capitalul</u>, vol. I, Bucureşti, Editura P.M.R., 1948, ed. a II-a, p.260-261.

[11] T. Parsons a arătat că în societatea contemporană (capitalistă) incapacitatea temporară de muncă constituie o justificare legitimă pentru scutirea individului bolnav de îndeplinirea normală a rolurilor şi îndatoririlor sale. De aceea, arată el, boala presupune că bolnavul se află într-o situaţie specifică, aparte, totuşi "legitimizată". Condiţia esenţială a acestei legitimizări este conştiinţa bolnavului că boala nu este de dorit, şi că are datoria de a se îngriji de sănătatea sa, cooperînd, pentru aceasta, cu alţii. (Vezi pe larg în V a s i l e P a v l i d, <u>Educaţie şi sănătate</u>, Editura D. şi P. Buc, 1972 p.21).

vital al organismului, pentru·starea lui generală, care se traduce în trăirea agreabilă, stenică a clipelor de existenţă, sau, din contră, în momente de depresie, devitalizare, chiar existenţial, vid spiritual. Există deja o dependenţă constatată şi confirmată, validată şi întărită de însăşi practica antagonismului social contemporan, dintre apartenenţa primară la o clasă socială şi tipologia "bolilor sociale", dependenţă care se întinde cu spectrul său de la bolile organice pînă la cele psihice[12]. În acest sens de pildă, este absolut semnificativ în plan ontologic, faptul·că <u>maladiile psihosomatice</u>[13] apar mai adeş, în societatea capitalistă, la clasa mijlocie, ca efect multiplu mediat al conformismului acestei clase, în timp ce <u>maladiile traumatice</u> se constată că apar mai frecvent la clasa dominată, la grupele şi păturile sociale defavorizate, în legătură evidentă cu lupta de clasă, cu sentimentul nedreptăţii

---

[12] De unde şi ramuri relativ distincte de cercetare: a) <u>patologia socio-somatică</u> care studiază mediul social ca factor patologic şi, lărgind aria, b) <u>patologia istorică</u>, care analizează şi aşa-zisele "boli ale civilizaţiei": preponderenţa ciumei şi a leprei pentru Evul mediu, a tuberculozei pentru epoca modernă, a patologiei cardio-vasculare, a nevrozelor, a bolilor psihosomatice şi a cancerului pentru perioada contemporană. Vezi V i c t o r S ă h l e a n u, <u>Boală, teren, individualitate</u>, în vol. <u>Materialismul dialectic şi ştiinţele contemporane ale naturii</u>, vol. IV, Editura politică, Bucureşti, 1964, şi de acelaşi autor, <u>Concepţii despre om în medicina contemporană</u>, Editura Dacia, 1976, p. 198.

[13] Caracterizarea acestora ca tipologie este edificatoare în acest text: "Atunci cînd depersonalizarea este trăită în mod predominant în plan somatic (şi este denumită desomatizare sau depersonalizare somatică) alterarea psihopatologică este... profundă, întrucît se deplasează din planul subiectivităţii psihice în cel al obiectivităţii corporale. În această situaţie, ea este trăită şi redată prin impresia modificărilor sau schimbărilor unor segmente corporale (în special capul şi faţa), sau a schemei corporale în ansamblu. Uneori bolnavii au impresia <u>devitalizării</u> (s.n.) propriului lor corp, ca şi cum viaţa s-ar fi retras din ei, sau au impresia că sînt în iminenţă de a trece în nefiinţă". G. I o n e s c u, <u>Introducere în psihologia medicală</u>, E.D.P., 1975, p. 80.

sociale, al frustrărilor la care acestea sînt supuse cotidian. În sfîrşit, psihonevrozele sînt apanajul semnificativ al claselor dominante, represive, care şi-au dezvoltat un "supraeu puternic şi foarte tradiţional"[14]. Oricare sînt însă preeminenţele şi tipologiile detectabile în empiria vieţii, ceea ce apare cu evidenţă de neocolit este faptul că, într-un climat social represiv, din interior minat de tensiuni destructive, ireconciliabile prin însăşi suporturile lor obiective, vitalul şi moralul apar ca ecuaţii contradictorii, nerezolvabile decît prin negativităţi de tipul: creşterii agresivităţii, a numărului sinuciderilor, a stărilor de apatie ş.a. m.d. În această ordine ideatică, H. Marcuse - deşi accentuează psihanalitic freudian, deci printr-o reducţie biologistă - a surprins această dependenţă în termeni tragici, arătînd că societatea abundenţei, a principiului randamentului şi a concurenţei acerbe propulsînd din interstiţiile propriilor sale mecanisme de autoreproducere, agresiunea şi distrugerea (în plan individual adeseori autoagresiunea şi autodistrugerea), care se dovedesc a fi "eficiente" - are o "tendinţă sinucigaşă"[15]. La limită, pierderea sentimentului

---

[14]Vezi pe larg despre această problemă, în R o g e r B a s t i d e, Psihiatria societăţii globale, în vol. Sociologia franceză contemporană, Editura politică, Bucureşti, 1971, p. 440.

[15]El afirmă foarte abrupt: "Dacă este valabilă teoria lui Freud potrivit căreia planurile distructive tind să nimicească viaţa individului respectiv fără a cruţa alte vieţi şi ţeluri, atunci putem vorbi într-adevăr de o tendinţă sinucigaşă (s.n.) a acestei societăţi, iar jocul mondial cu distrugerea totală îşi găseşte o bază trainică în structura instinctelor individului"(H. M a r c u s e, Scrieri filosofice, Bucureşti, E.P., 1977, p. 260), chiar dacă contextul explicativ este cel de tip freudian, cu extrapolări nevalidabile de la nivelul psihologiei individuale la cea a psihologiei umane generale, probleme ca atare merită a fi pusă din mediu ce în criza morală a capitalismului contemporan asemenea elemente precum forţa fizică, interesul pentru corp (vezi în acest sens şi consecinţele derivate din ceea ce s-a numit în anii '60 "revoluţia sexuală"),pentru capacităţile vitale, tind să primească o asemenea „încărcătură" regresivă.

valoric al vieţii - ca afirmare fără echivoc a acesteia prin muncă, activitate şi creaţie, şi negarea declinului şi a morţii - are consecinţe nu numai spectaculoase, evidente prin însăşi forma lor de manifestare (grad crescut de sinucideri, comportament agresiv, inclusiv sub forma terorismului ca răspuns la structura socială şi politică represivă, sau devianţa juvenilă etc.) ci, şi efecte <u>nevidente</u>, dar nu mai puţin semnificative pentru cuantumul de sănătate fizică şi psihică, pentru tonusul vital al indivizilor. În acest sens, mărirea fără precedent a bolilor psihice apare pe fondul concentrat al stimulilor sociali discrepanţi, dizarmonici, provocatori de rupturi, de schisme în echilibrele dinamice ale psihismului uman, ca o reacţie de inadaptare cronică la situaţii sociale şi individuale traumatizante.

3. <u>Sănătatea ca temei şi finalitate dinamică realizată a unei vieţi "bogate" în condiţiile socialismului multilateral dezvoltat</u>

Diada boală-sănătate, ca şi raportul mai general vital-moral căreia i se subordonează, pot fi explicate, după cum se poate deduce şi din succintele trimiteri de pînă acum, numai printr-o incursiune în fundamentul fiinţării umane (analizate pe tot parcursul pînă acum dealtfel), demers care aduce în prim plan analiza tipului de societate, a tipologiei activităţilor şi-a tipologiilor umane corespondente, a modului în care omul şi trebuinţele sale primare, aflate şi ele într-o perpetuă restructurare, sînt privilegiate sau nu, activate sau dispreţuite, promovate sau respinse în practica însăşi a vieţii fiecărui individ în dialectica contradictorie a poziţiei adoptate de oricare om faţă de propria sa particularitate[16]. Se pune deci <u>ca problemă practic-istorică</u>,

---

[16] Or, aceasta - notează Lukacs, indicînd un moment hotărî-

ca sarcină a istoriei, pe care socialismul o relansează de la nivelul întrezăririlor teoretice anterioare, luarea în posesie a întregului cortegiu de factori obiectivi şi subiectivi care promovează viaţa, sănătatea conexate necesar cu integralitatea fiinţării umane autentice. Istoria problemei ca stare, pe linia ei "sănătoasă" cum o numeşte Marx referindu-se la Grecia clasică, ca moment prim, parţial realizat, a debutat cu această idee a integralităţii, prezentă la Aristotel încă, într-o formă ontologic exemplară: "Dar cel ce vede, simte că vede; cel ce aude, simte că aude; cel ce umblă, simte că umblă, şi la fel în toate celelalte cazuri; există ceva în noi care simte propria noastră acţiune, în aşa fel încît putem simţi că simţim şi gîndi că gîndim. Dar a simţi că simţim sau a simţi că gîndim înseamnă a simţi că existăm (s.n.)... A simţi că trăim este unul dintre lucrurile care sînt agreabile în sine, pentru că viaţa este bună în chip natural şi a simţi în noi binele pe care îl posedăm este o adevărată plăcere."[17] Se conturează în această valorizare a vieţii "bună în chip natural" - a omului care simte "adevărată plăcere", "...că trăim" şi aceasta este "agreabil în sine" - o schiţă primară a ceea ce s-ar putea numi, în istoria umanităţii, consecinţele viziunii integralităţii, pe de o parte, şi ca

---

tor în evoluţia omului, adică poziţia oricărui om faţă de propria sa particularitate - "este una dintre cele mai importante probleme ale vieţii individuale, ...(care) creşte mereu, tinzînd să devină o problemă a întregii societăţi, (s.n.) a întregii culturi. Dialectica vieţii sociale se manifestă în faptul că particularitatea trebuie să fie anulată şi conservată necontenit, cu aceeaşi necesitate. Pentru fiecare om - şi deci pentru fiecare societate şi cultura ei - devine o problemă de viaţă (s.n.) să găsească în această antinomie dialectică media justă (în sensul eticii aristotelice) deci să nu îngăduie simpla teorie a contrariilor, să nu accepte un compromis dubios". L u k a c s, Estetica, vol. II, Editura Meridiane, 1974, p. 591.

17 A r i s t o t e l e s, Etica nicomahică, Casa şcoalelor, 1944, p. 320.

mod opus a viziunii "dualist-tiranice"[18] asupra fiinţării umane, pe de altă parte. În acest context problematic, considerăm că într-o ontologie a vieţii morale care vizează să surprindă, indice şi nominalizeze majoritatea componentelor valorice fundamentale ale fiinţării umane în cursul ascendent şi contradictoriu al societăţii, inclusiv a celei socialiste, un postulat, un "punct fix" se impune cu necesitate, şi anume că, valorile vitale nu sînt nici "de jos", nici "numai de sus" decît dacă se scindează"dualist-tiranic" personalitatea, cum s-a întîmplat în nu puţine sisteme etice şi axiologice, dar mai ales în practica însăşi a vieţii umane, scindată ea însăşi în acest fel prin mecanismele prolific iradiate ale exploatării, ale înstrăinării, ale trăirilor omului în fragmentar, în stare de incompletitudine. Or, dacă societatea socialistă încearcă istoric să restabilească practic unitatea personalităţii - în viitor anularea, iar pe parcurs acum diminuarea acestei rupturi dualist-tiranice - atunci în nici un caz latura vitală, organică, naturală a omului nu poate fi tratată ca de un grad inferior din punct de vedere axiologic. De fapt, omul emancipat, omul nescindat dualist, posedă în principal o augmentată luciditate, o mai acută putinţă de a se raporta obiectiv şi critic faţă de tot - pe temeiul ontologic potrivit căruia adîncimea subiectivităţii şi calitatea acesteia este direct proporţională cu amplitudinea înrădăcinării ei în realitatea obiectivă - inclusiv faţă de zestrea sa vitală, fără ca prin aceasta să-şi micşoreze valoarea integralităţii, din contră. Hotărîtor deci pentru bilanţul antropologic al personalităţii nescindate îl reprezintă evident nu căutarea originii şi calităţii vieţii în instanţa unui pretins biologic "pur", într-un

---

[18] G. L u k a c s, Estetica, vol. 2, Editura Meridiane, Bucureşti, 1974, p. 506-507.

aparent independent sau supraetajat cuantum de forţă fizică sau capacitate de rezistenţă psihică, ci în rolul lor, indisolubil legat de întreaga sferă a obiectivărilor superioare, de a fi şi deveni adevărate pîrghii ale vieţii. Acest rol se realizează în dinamica vieţii din moment ce societatea socialistă şi-a asumat ascendent sarcina valorificării permanent îmbogăţite a stării fizice, a capacităţilor individuale, a satisfacerii nevoii şi a dreptului la sănătate, ca o problemă socială şi morală (morală pentru că este socială), problemă izvorîtă din necesitate şi nu dintr-o abstractă caritate. Într-un asemenea demers practic-real al societăţii, valorile vitale tind să aibă atît un rol perseverativ cît şi unul amplificativ pentru subiectul valorizator. Primul rol se topeşte în şi contopeşte cu cel de-al doilea, sporind astfel solidaritatea, coeziunea necesară dintre nivelele fiinţării umane, înspre integralitate şi completitudine dinamică, atunci cînd inocularea cu sens a vitalului se face, clipele vieţii trăite (atunci cînd oamenii "simt că există" şi că viaţa este un bun natural polivalent) congruent cu vizările supraetajate acestuia. Astfel, la nivelul valorii morale, valoarea vitală se condensează, se cristalizează într-un concentrat de experienţă umană care înalţă, îmbogăţeşte şi intensifică subiectivitatea, îi asigură echilibrul. De fapt, glisarea liberă între vital şi moral tinde să se producă permanent, relaţia fiind continuu biunivocă: accentuarea laturii morale în subiect are drept consecinţă creşterea sentimentului forţei, a tonusului vital, prin trăirea activă a stării de încredere pe care o dă realizarea valorii, după cum, accentuarea practică a vitalităţii se răsfrînge pozitiv, amplificativ şi perseverativ asupra subiectului. Rezultă, dacă mai este necesar să se spună, că în practica însăşi a fiinţării umane componentele vitalităţii nu sînt date primare care abia urmează a fi valorizate, ci sînt valorizate tot mai mult şi în virtutea faptului că sînt integrări necesare ale momentelor de evaluare morală.

Acest fapt a devenit evident în societatea modernă şi contemporană, mai ales în privinţa considerării sănătăţii, a tonusului general al indivizilor, ca valoare, în acelaşi timp vitală şi morală, iar socialismul pe temeiul maturizării sale progresive accentuează această interrelaţie necesară, eliberînd-o de tensiunea anterior instituită între componentele implicate, atîta timp cît spaţiul social de geneză şi funcţionare al valorilor era prin urmare limitativ-coercitiv, represiv. Însăşi semnificaţia sănătăţii[19] a suferit o schimbare notabilă, care poate fi uşor urmărită în tipologia atitudinii cotidiene faţă de boală, suferinţă, infirmitate, handicap ş.a.m.d. Glisarea semnificaţiei s-a produs de la concepererea anterioară a ei doar ca absenţă a bolii sau infirmităţii, la considerarea sănătăţii ca o componentă esenţială a modului de viaţă şi a calităţii vieţii. Dacă în primul caz, în mod tradiţional sănătatea era evaluată ca o valoare dependentă de individ, şi în care se asociază o doză suficient de mare de accidental, în cel de al doilea caz, iradiază tot mai mult responsabilitatea asumată de societate pentru sănătatea fiecărui individ, în strînsă corelaţie cu comportamentul acestuia, dat fiind faptul că, s-a statuat deja ca necesară legătura dintre acţiunea individului, habitus-ul său, pe de o parte şi, coordonatele, variabilele sociale care-l predetermină şi determină, pe de altă parte. Bolile cardiovasculare, cele mintale, alcoolismul sînt în mare măsură rezultatul comportamentului inadecvat şi numai după aceea rezultatul expunerii organismului la un mediu fizic nociv.

Sănătatea ca valoare se instituie, şi s-a instituit, treptat deci mai mult ca <u>un mod de a aborda existenţa</u>, decît ca o re-

---

[19] O. M. S. defineşte sănătatea ca "o completă bunăstare fizică, mintală şi socială, care nu constă numai în absenţa bolii sau infirmităţii".

acţie a organismului, aceasta şi ca urmare a conştientizării crescînde - la nivelul cunoaşterii medicale, dar chiar şi la cel al gîndirii cotidiene despre boală, tot mai accentuat - că bolile cronice şi degenerative, ce au atins o substanţială predominanţă faţă de cele acute[20], au importanţi şi hotărîtori determinanţi psiho-sociali, ceea ce şi aduce în prim plan ca sarcină-tendenţială mereu proaspătă a socialismului, instaurarea unui climat de viaţă sănătos (climat tensiv doar în limite care activează energia de adaptare şi echilibrul biopsihic, promovator spontan, de încredere şi siguranţă, inoculator firesc de speranţă de viaţă acoperită), teren primar şi temei pentru diminuarea progresivă, prin suspendarea cauzelor, a efectelor devastatoare ale bolilor datorate "vieţii neraţionale", sociale şi individuale. Prin restructurarea cadrelor prime ale vieţii într-o asemenea direcţie, se creează condiţii ca sănătatea să fie concepută şi realizată tridimensional, ca o calitate a vieţii, "care presupune o interacţiune dinamică şi o interdependenţă între condiţia fizică a individului, manifestările sale mintale, reacţiile emoţionale şi ambianţa socială în care trăieşte"[21]. In acelaşi timp, orientarea profilactică[22] care repre-

---

[20]"de fapt, doar după ce bolile acute au început să fie stăpînite, mulţi pacienţi au putut supravieţui pentru a simţi efectele depline şi prelungite ale bolilor cronice", arată A l b e r t W e s s e n în Some Sociological characteristics of Long Term Cure, Gerontologist, 1964. (Vezi pe larg în: G r i g o r e Gr. P o p e s c u, S o r i n R ă d u l e s c u, Sociologia medicinei, Editura medicală, Bucureşti, 1976.

[21]V a s i l e P a v l i d, Educaţie şi sănătate, Editura didactică, Bucureşti, 1975, p. 15.

[22]"Orientarea profilatică constituie o trăsătură dominantă a întregii acţiuni de ocrotire a sănătăţii. Lărgirea şi adîncirea acestei orientări se exprimă în programele de igienă şi medicină preventivă, vizînd prevenirea şi combaterea bolilor transmisibile, asanarea mediului de muncă şi viaţă, ocrotirea sănătăţii mamei, a copilului şi a tineretului, profilaxia bolilor cronice şi degenerative" - V a s i l e P a v l i d, op. cit., p. 12.

zintă consecinţa preţuirii sănătăţii prezente şi viitoare a tuturor oamenilor, derivată din şi susţinînd concepţia tridimensională a sănătăţii ca o calitate a vieţii, accentuează în mod necesar asupra comportamentului profilatic social şi individual, pentru realizarea ortobiozei personale şi colective, concretizată în modul optim sănătos de viaţă al individului şi colectivităţii. Comportamentul general al omului are deci, prin urmare, un ascendent de neneglijat în faţa unei "pure cunoaşteri" despre principiile de organizare şi funcţionare ale vieţii, bolii şi sănătăţii. Preeminenţa comportamentului în faţa factorilor pur fizici ridică, ca o problemă socială şi morală de termenlung, restructurarea atitudinii omului faţă de viaţa sa, ceea ce presupune maturizarea omului devenit capabil să facă saltul de la nivelul cognitiv (ceea ce se ştie despre boală, sănătate) la ceea ce face în clipele vieţ'i trăite pentru a prezerva, persevera şi amplifica propria vitalitate. Într-un sens, se poate admite că sănătatea nu este determinată în primul rînd de ceea ce oamenii ştiu, ci de ceea ce ei fac, ceea ce implică ideea că de nespusă importanţă devin,şi tind să devină, deprinderile, obişnuinţele (care reprezintă şi ele, de fapt, în ultimă instanţă, o cunoaştere suprimată, concentrată, în acte repetate, cvasi-automate sau automate) răspunsurile lor la situaţiile de viaţă, care nu sînt niciodată absolut simple, dar care pretind, pentru a fi activante de vitalitate, un răspuns univoc, adaptat şi creator, echilibrant în acelaşi timp prin măsura (în sens aristotelian) pe care o presupun şi implică[23].

---

[23]"...sănătatea, ...e ce-i drept, determinată, dar totuşi îngăduie un mai mult şi mai puţin", ceea ce înseamnă că există grade ale sănătăţii, notează Aristotel în Etica nicomahică, Casa şcoalelor, 1944, p. 331. Sănătăţii îi este deci interioară caracteristica gradualităţii. Tot Aristotel arată că "noi vroim de exemplu sănătatea, mijloacele pentru ea însă le alegem" - op. cit., p. 87.

După cum se constată cu evidenţă în societatea socialistă contemporană, planul demnificat al cunoştinţelor despre sănătate şi boală existent la nivelul gîndirii cotidiene se întăreşte împletindu-se cu achiziţiile gîndirii ştiinţifice (biologice, psihologice, ecologice etc.) şi cu cele derivate din practica şi cunoaşterea empirică. Astfel, atît pentru societate cît şi pentru individ se impune cu o forţă crescîndă nevoia de a concepe sănătatea prin prisma unor concepte precum cel de homeostazie, de viabilitate, de grad şi formă a vitalităţii ş.a.m.d. Totodată, starea generală a organismului, a capacităţii lui fizice şi psihice, a echilibrelor lui psihosomatice interesează în cel mai înalt grad societatea din moment ce orice eludare a lor se repercutează negativ asupra întregii structuri a dinamicii sociale. În acest sens, conceperea sănătăţii ca stare de echilibru optim, ca homeostazie realizată, ca bunăstare generală a organismului şi psihismului, este <u>social</u> şi <u>moral</u>, totodată, corelată cu <u>viabilitatea</u> şi <u>vitalitatea propriu-zisă</u> existentă în societate şi raportată necesar la fiecare individ. <u>Viabilitatea</u> este dependentă în cea mai mare parte de grija socială pentru menţinerea vieţii - evident pe fondul vital existent la un moment dat şi funcţie de condiţiile obiective, de hrană, locuinţă, securitate fizică şi socială generală etc. - grijă obiectivată în plan real şi prin sfat genetic, puericultură, educaţie sanitară profilatică ş.a.m.d., toate vizînd nu numai oferirea minimului vital al individului şi colectivităţii, ci şi prezervarea "capitalului biologic" pe termen lung al societăţii.[24]

---

[24] Tocmai pentru că valoarea vitală este o <u>valoare de integrare</u>, se pune cu atîta acuitate accentul pe caracterul ei de fundal şi fundament indispensabil în fiinţarea umană. Într-un mod paradigmatic se pune această problemă de către Tudor Vianu: "Este - se întreabă el - ...vitalitatea o valoare integrabilă ? Răspunsul nu poate fi decît afirmativ dacă ne gîndim că sănătatea unui om sau a unei societăţi poate face progrese şi că ceea ce se nu-

Subdezvoltarea s-a asociat întotdeauna cu incapacitatea de a oferi o rată crescută viabilităţii, avînd şi un indicator-test hotărîtor, mortalitatea infantilă, şi un corolar firesc, speranţa de viaţă, vîrsta medie foarte scăzută, în timp ce dezvoltarea fondurilor materiale ale societăţii, şi pe această bază, putinţa obiectivă de a asigura trebuinţele fundamentale ale omului, s-au conexat necesar cu o răsturnată invers proporţionalitate faţă de etapa premergătoare, în ceea ce priveşte mortalitatea infantilă şi speranţa de viaţă. Vitalitatea, viaţa viguroasă, dependentă cauzal de cuantumul viabilităţii se realiza în condiţiile subdezvoltării cu pierderi mari, inevitabile pe parcurs, după cum, în acelaşi timp, prin depăşirea subdezvoltării se creează principial, premise-cadru pentru viaţă sănătoasă şi tonus vital ridicat la majoritatea indivizilor. Ceea ce nu înseamnă însă că nu apar fenomene secundare, derivate din augmentarea fără precedent a viabilităţii, fenomene traduse şi făcute vizibile îndeosebi prin intermediul vitalităţii-grad (cît de viguros este organismul) şi a vitalităţii-formă (care ne indică prin ce anume este omul viguros şi prin ce anume este el fragil). O privire dialectică asupra mutaţiilor în sfera vitalului, odată cu ansamblul de măsuri care privilegiază viabilitatea, va sesiza totodată, că gradele vitalităţii şi formele acesteia se manifestă şi realizează pe fondul unei oarecari preeminenţe a vitalităţii de relaţie în faţa celei strict vegetative, din moment ce viaţa însăşi apare acum, mai mult ca oricînd în trecut, ca o relaţie socială densificată, ca o legătură dinamică cu lumea, şi nu o simplă prelungire inerţială a unor instanţe vegetative primare[25]. Totodată

---

meşte capital biologic al unei colectivităţi (un termen în chip sugestiv identic cu cel pe care îl întrebuinţăm pentru a desemna însumarea valorilor economice) nu este altceva decît un produs de integrare" (T u d o r V i a n u, Opere, vol. 8, p. 102).

[25] N i c u l a e B e l l u notează chiar în studiul Modelul omului comunist. Aparenţă şi transparenţă (Revista de filozofie nr.8/1971) că "existenţa vegetativă devine nonsensul vieţii umane" (p. 974).

însă, trebuie să arătăm că dezechilibrele în gradele şi formele vitalităţii apar, nu numai şi nu în primul rînd ca urmare a unor deficienţe biotipologice, ci şi datorită variaţiilor condiţiilor existenţiale dincolo de limitele cu care organismul s-a obişnuit, prin supralicitarea deci atît a vitalităţii de relaţie, cît şi a celei vegetative. Astfel, în timp ce variaţia moderată a condiţiilor de existenţă, a solicitărilor de ordin social, fizic şi psihologic la care este supus omul "este întotdeauna utilă, iar uneori chiar necesară, producînd ca efect nespecific stimularea generală a vitalităţii"[26] - lărgind diapazonul funcţional potenţial, plasticitatea şi adaptabilitatea organismului, prin creşterea capacităţilor compensatorii şi lărgirea limitelor reversibilităţii în caz de modificări patologice - supravariaţia şi suprasolicitarea produc din contră oboseală, apatie, sau nelinişte, angoasă, culminînd cu nevroza.

Este o sarcină vie a istoriei socialismului ca pe fondul putinţei obiective de-a satisface nevoile şi trebuinţele maturizate ale oamenilor şi, în condiţiile variaţiilor crescînde a condiţiilor existenţiale - solicitante continui ale vitalităţii de relaţie - să privilegieze viabilitatea şi vitalitatea tuturor indivizilor, prima dintre ele, încă din fazele prenatale, iar cea de-a doua fără limite sociale represive, decît cele impuse oricum de diferenţele de vîrstă, sex, particularităţi biotipologice ş.a.m.d. Se impune de aceea ca problemă mereu actuală, activarea viguroasă a sănătăţii oamenilor[27], atît ca temei necesar al funcţionării tuturor

---

[26] V i c t o r S ă h l e a n u, Concepţii despre om în medicina contemporană, Editura Dacia, 1976, p. 112.

[27] Dreptul la viaţă sănătoasă este înscris în articolul nr. 20 din Constituţia Republicii Socialiste România, unde se prevede în mod expres dreptul fundamental al cetăţeanului la asigurarea materială "de bătrîneţe, boală sau incapacitate de muncă". Trebuie amintit totodată că, există, pe lîngă propriul interes pentru îngrijirea bolii, şi obligaţia legală de a respecta tratamentul medical

celorlalte valori materiale şi spirituale într-un climat emancipat, pacificat şi limpezit, cît şi ca finalitate dinamică realizată, pe care o cere imperios o viaţă, între timp plină, bogată, demnă de a trăi fericirea, satisfacţia existenţei.

Concluziv, trebuie să arătăm că reevaluareavalorilor vitale, a sănătăţii, a forţei, a tonusului vital, a frumuseţii fizice a oamenilor, a prospeţimii fizice şi spirituale, în condiţiile vizate de situaţia morală elementară a socialismului, se realizează - aşa după cum s-a mai specificat pe parcurs - în funcţie de capacitatea reală a societăţii de a satisface raţional şi prospectiv nevoile şi trebuinţele fundamentale. Or, însăşi deplasările de semnificaţii de la această ultimă variabilă-instanţă se întind tot mai larg pe o paletă care merge de la "simpla" nevoie de hrană, locuinţă, asistenţă socială şi sanitară etc., şi pînă la nevoia de confort, de siguranţă (în viaţă, familie, profesie), de timp liber, de divertisment, sau mai mult, nevoia de visare şi contemplaţie estetică a lumii. Acestea din urmă se testează ca veritabile cuante ale nevoilor vitale, prin faptul că absenţa lor este resimţită în plan individual printr-o stare de disconfort, de frustrare, ceea ce denotă-că ele s-au instituit deja în sistemul expectaţiilor cotidiene ale omului în faţa vieţii,şi sînt pentru om expectaţii vitale impregnate, infuzate moral în chiar substanţa lor.

Totodată, nu se poate încheia - tocmai pentru că istoria de pînă acum în etapele ei presocialiste a consumat în forme extreme atît evaluarea vitalităţii ca simplă valoare-mijloc, ceea ce justifica real şi doctrinar desconsiderarea laturii naturale a omului, cît şi invertirea ei în scop, ce a legitimat ororile naziste,

---

prescris, obligaţia celui care are o incapacitate temporară de muncă de a se prezenta la vizita medicală pentru îngrijirea bolii (vezi articolul 25 din Hotărîrea nr. 880/1965).

cultul supraomului, a forţei bestiale -, fără specificarea expresă că, situaţia morală elementară a socialismului, care include ca element fundamental primaritatea valorii omului, autenticitatea fiinţării umane integrale, respinge ab initio atît brutalitatea şi vidul spiritual ce-ar rezulta dintr-o existenţă centrată, organizată pe vitalitate, ca scop final amoral, cît şi sterila înflorire vitală din om, ce-ar fi orientată narcisiac pe aparenţie şi aparenţă, pe "înfăţişare frumoasă".

Cda. 100/381 Fasc. 7

Capitolul VII

PROBLEMA MORALĂ A GENERAŢIILOR ÎN ETOSUL SOCIALIST

1. Noul etos şi problema generaţiilor

Observăm că, explicit sau implicit, în operaţia dificilă de a descrie şi înţelege modul de fiinţare, afirmare şi promovare a noului etos, revenim mereu la anumite zone din spaţiul social pe care le putem denumi, pe drept cuvînt, ca fiind nodale pentru geneza noilor orizonturi valorice şi normative. Aceste adevărate "noduri problematice", cum sînt relaţiile şi raporturile familiale, cele interpersonale, intergrupale, precum şi raporturile dintre oameni aparţinînd diverselor vîrste etc., constituie cîmpul vast şi contradictoriu din care putem sesiza, decanta şi eventual prospecta noua scară a moralităţii. În acest context, trebuie să spunem de la început că problema generaţiilor a avut şi va avea în continuare o coordonată semnificativă pentru procesul constituirii unui etos şi a unei personalităţi morale. Tocmai de aceea nu ne vom întreba dacă există o temă şi o problemă morală a generaţiilor, pentru că aceasta ni se pare evident. Întrebările şi răspunsurile vor viza cu preponderenţă să relevе: a) cum anume devin sau sînt sub specia moralităţii socialiste raporturile inter-generaţionale actuale; b) cum anume sînt valorizate concret aceste raporturi (ce tipuri, clase şi forme valorice sînt promovate, afirmate); c) care elemente valorice sînt de natură să surprindă şi să configureze trăsături pentru o morală prospectivă.

Răspunsurile practice la o asemenea problematică se dau pe fondul deschis de omogenizarea socială crescîndă pe care o parcurge societatea socialistă, omogenizare care constituie unul din temeiurile esenţiale pentru afirmarea noului spaţiu moral, în cadrul ca-

rule identităţile şi non-identităţile, convergenţele şi divergenţele dintre orientările valorice ale generaţiilor joacă un rol important. De fapt, în această <u>instanţă-cadru</u> se prefigurează şi configurează născîndu-se atitudini şi valori, orientări normative care dau măsura vechiului şi-a noului, a tradiţiei şi-a inovaţiei,a continuităţii şi discontinuităţii în sistemul dinamic al moralei socialiste.

La început, însă, cîteva lămuriri preliminare se cuvin a fi făcute. Astfel, constatăm că există cu privire la temă morală a generaţiilor, din perspectiva care ne interesează, cel puţin cîteva iluzii, prejudecăţi sau ambiguităţi.

Există iluzia, evident neavenită şi criticabilă, că în socialism raportul dintre generaţii este manifestabil "pe un plan relativ exterior", "la nivel comportamental", că diferenţele nu sînt decît "tangenţiale" şi nu angajează "substanţial Weltanschauung-ul în grupele sociale"[1]. La baza acestor formulări poate fi detectată prudenţa de a nu facilita cumva concluzia existenţei unui conflict între generaţii în etosul socialist. Totodată, asemenea formulări admit, chiar fără voia autorilor lor, ca "firească" pentru socialism disjuncţia dintre comportament şi conştiinţă. În acelaşi timp, trebuie să arătăm că această iluzie autoamăgitoare stă şi la baza ideii după care, în procesul educaţiei morale, de vreme ce doar "latura exterioară" este afectată de "distorsiune", trebuie pur şi simplu ca aceasta să fie readusă la poziţia şi forma ei anterioare. Simplificarea este derutantă, în primul rînd prin consecinţele ei practice. Întregul proces de integrare morală, atît de amplu şi contradictoriu, este redus la stadiul adaptării comportamentale. În locul căutării cauzelor, s-a invertit efectul în cauză, cauza reală fiind eludată.

Această poziţie teoretică, susţinînd o practică aflată din fericire în declin evident, se corelează adesea cu o prejudecată

---

1. <u>Integrarea socială a tineretului</u>, Bucureşti, Editura Politică, 1969, p. 11.

conturată destul de solid la nivelul gîndirii cotidiene, şi anume, că spaţiul tensiv dintre generaţii nu apare ca fiind nou în conţinut, în semnificaţii, ci doar nou în formele lui de manifestare. Vechea formulă stoică "nimic nou sub soare" este invocată de aceea cel mai adesea în cadrul instanţei "marelui fluviu" care este viaţa şi gîndirea cotidiană.

Se poate însă, credem noi, demonstra convingător (fără să lărgim aici cîmpul argumentaţiei decît la strictul necesar) că puţin adevăr în această formulă se găseşte numai dacă referirea se face exclusiv la momentele de relativă linişte istorică, la acele perioade acumulative în care domină practicile repetitive. Şi încă nici acolo nu se poate susţine că învelişul se schimbă, iar sîmburele semnificativ rămîne. Evident, formula este falsă în întregime pentru perioadele de mari prefaceri sociale şi politice pe care le aduc revoluţiile, cînd noul valoric apare în prim plan chiar cu violenţă afirmat, şi nimeni nu poate susţine că acesta este un simplu element exterior, formal, cu conţinut neschimbat sau neutral. Astăzi, cînd la noi în ţară revoluţia socialistă se înfăptuieşte simultan cu revoluţia ştiinţifică şi tehnică şi cînd prefacerile angrenează din temelii toate clasele şi categoriile sociale, a susţine doar mutaţia formei la intersecţia generaţiilor apare ca un non-sens.

În fine, pentru această parte preliminară mai avem de clarificat un echivoc în ceea ce priveşte problema morală a generaţiilor. Cel mai adesea cînd se tratează acest subiect (după modelul explicaţiei din sociologia franceză postdurkheimistă) se insistă asupra factorului de integrare socială pe care-l reprezintă predarea de către generaţia adultă către cea tînără a întregului <u>corpus</u> de experienţe anterior acumulate. Or, accelerarea practic nemaiîntîlnită înainte a experienţelor sociale şi de viaţă ale generaţiilor face ca să nu se mai poată reduce totul la mecanismul predare-preluare de experienţă între generaţii. Multe alte variabile intervin din afara

acestui raport şi dirijează în final procesul înspre integrare morală, rostul major şi încoronarea integrării sociale. De fapt, integrarea morală este parte componentă a celei sociale, dar reprezintă totodată palierul superior al acesteia, limita şi aspiraţia ei finală. Oare, simplificînd puţin lucrurile, diferenţa dintre integrarea socială şi cea morală, în cazul etosului socialist, nu o înţelegem mai bine dacă relevăm diferenţa notabilă dintre simpla participare, pe de o parte, şi angajare, pe de altă parte; dintre acceptarea mai mult sau mai puţin conformistă şi nemulţumirea revoluţionară; dintre asimilarea pasivă a experienţelor şi evenimentelor şi trăirea lor responsabilă; dintre folosirea instrumentală a libertăţilor şi trăirea lucidă a acestora prin construirea perpetuă a unui spaţiu continuu umanizat şi eliberat ?[2]

x

Prezenţa neomogenităţii atît la vîrsta tînără cît şi la cea adultă, neomogenitate de ordin social, profesional, precum şi variabilitatea condiţiilor particulare de existenţă, complică destul de mult operaţia teoretică de decelare a elementelor de asemănare, deosebire, opoziţie sau a celor de continuitate şi discontinuitate în trăirea şi valorizarea condiţiilor existenţiale. Totuşi.

---

[2] Pentru continuarea clarificării, se cuvine să operăm şi distincţia între integrarea morală şi cea socială a tineretului. Simpla integrare socială înseamnă înscrierea, adecvarea la prezent, la valorile, comandamentele, normele în vigoare, aşa cum apar acestea la diversele paliere ale vieţii sociale. Ceea ce este esenţial într-o atare perspectivă este socializarea efectivă şi eficientă a individului în angrenajul social, mai mult decît asimilarea creator-productivă, specifică integrării morale, care presupune raportare esenţialmente angajată în vederea realizării unor valori ca omenia, demnitatea, responsabilitatea, fericirea etc. Putem afirma că valorile integrării sociale sînt mijloace pentru realizarea integrării morale.

în cazul generaţiilor, elementele evidente de contrast şi diferenţiere nu implică o anulare a unor identităţi şi la un nivel şi la celălalt sau chiar în cadrul aceloraşi nivele, pe măsură ce socialismul semnează şi desemnează practic o interpătrundere a claselor sociale, o convergenţă a scopurilor, o omogenizare relativă a trebuinţelor şi a modului de satisfacere a lor, precum şi o invizibilă (sau vizibilă), dar presantă cerinţă de autoperfecţionare. Atenuarea contrastelor se produce în mod obiectiv prin satisfacerea reală a nevoii de instrucţie şi educaţie (evident că generaţiile tinere beneficiază mai mult decît cele adulte, mature), prin organismele formale şi informale ale societăţii, prin trăirea în fapt a libertăţii de a alege în privinţa profesiunii, a şcolii de urmat sau de continuat etc.

Există o problematică unitară a generaţiilor în societatea socialistă şi aceasta constă în faptul că se conturează pentru toţi membrii societăţii o <u>deschidere reală</u> spre spaţii de afirmare ale personalităţii nici măcar bănuite anterior, care apar firesc tocmai fiindcă realizează o trecere necesar liberă între domeniul aspiraţiilor (de libertate, egalitate, echitate socială, împlinire şi fericire personală, de viaţă demnă etc.) şi cel al actualizărilor acestora.

Ţinînd cont de o asemenea realitate specifică societăţii noastre, însăşi problema educaţiei generale în viitor se pune în termeni noi. În acest sens, tov. Nicolae Ceauşescu, arată că "trebuie, realmente să aşezăm şi din acest punct de vedere relaţiile din societatea noastră pe o bază nouă, să ne asumăm <u>răspunderea directă</u> (s.n.) a activităţii de educaţie şi formare a oamenilor şi să renunţăm la metodele represive".[3]

---

[3] Nicolae Ceauşescu, <u>Cuvîntare la încheierea lucrărilor plenarei C.C. al P.C.R.</u>, 30 iunie 1977, "Scînteia".

Problema actualizării aspiraţiilor la nivelul generaţiilor ridică o problematică majoră, căci potrivirea dintre aspiraţie şi realizarea ei, precum şi oferirea de cadre de manifestare ale individualităţii, pune faţă în faţă, pe de o parte, strîngerile sociale obiective şi, pe de altă parte, capacitatea, aptitudinea, sensibilitatea morală a subiectivităţii angajate în angrenajul social. Deci, deschiderea apeţitiilor de viaţă implică o ambivalenţă obiectivă. Pe o direcţie, se indică o "îmbogăţire", îmbogăţire obţinută prin amplificarea şi universalizarea trebuinţelor "cu adevărat omeneşti", iar pe cealaltă direcţie poate să apară "o sărăcire", obţinută prin centrarea omului doar pe unele zone oferite de cîmpul existenţial, cum ar fi: posesia de bunuri, definirea exclusivă prin statut social şi profesional etc. De aceea, importantă nu este doar "mărimea deschiderii" (ca dovadă că este aşa să amintim faptul că creşterea imensă de bunuri în societatea de consum şi goana eliberării de sub imperiul penuriei n-a rezolvat, ci, abia a adus spre rezolvare noi probleme legate de sensul vieţii în special la tineret), ci mai ales calitatea semnificaţiilor umane cuprinse în ea. Dar să nu uităm că înseşi aceste calităţi sînt un produs - în parte previzibil în parte spontan, în parte dirijabil, în parte aleator -, al dezvoltării societăţii. Prin urmare problematica apare parţial rezolvată dacă direcţiile principale sînt tratate prin cunoaştere şi acţiune în cunoştinţă de cauză. O direcţie necunoscută rămîne însă mereu şi formele de expresie spontane adeseori contradictorii aduse în prim plan de tînăra generaţie diagnostichează o tendinţă nouă sau fandează spre viitor posibilităţile acute ale epocii. G. Lukács specifica chiar o explozie a speranţei "de la înfiinţarea socialismului încoace", prin fundamentarea ei pe "cunoaştere şi concretizare", nemaifiind doar vorba de simplul "efect de speranţă"[4]. Evident că speranţa, în acest sens înţeleasă,

---

[1] G. Lukács, Estetica, vol. I, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1972, p. 222.

este deja un fapt constatabil şi testabil la tînăra generaţie, încrezătoare în forţele proprii apte să descătuşeze inerţiile tradiţiei. Punctele limită şi momentele critice se constituie în mersul contradictoriu al lucrurilor cînd:

1) spontaneitatea şi speranţa, noile forme de expresie atitudinal-valorizatoare vin în contra-sens cu

2) ceea ce deja este cunoscut şi recunoscut, acceptat şi aprobat ca urmare a unui lung şir de sedimentări anterioare[5].

2. Tipuri de valorizări în cadrul raportului dintre generaţii

În acest cadru problematic ipoteza noastră de lucru constă în presupoziţia că în cadrul raporturilor dintre generaţii pot fi testate, surprinse, sesizate unele elemente valorice semnificative pentru morala socialistă, ştiut fiind faptul că, o formă de mani-

---

[5]Spaţiul difuz şi uneori confuz al spontaneităţii la intersecţia dintre generaţii poate indica naşterea unor valori, atitudini, al căror sens poate lua semnul plus sau minus. Aceasta depinde de împrejurări. Trebuie însă să arătăm că spaţiul de spontaneitate pe care-l presupune întotdeauna raportul dintre generaţii, chiar dacă este uneori difuz, cert şi incert, încărcat încă de speranţă şi nesuplinit de acţiune, este totuşi terenul naşterii şi creşterii potenţiale a libertăţilor viitoare, al angajărilor şi responsabilităţilor acum doar tatonate. Poate că o parte dintre aceste tendinţe-tentaţii apărute în reportările părinţilor la copii, ale maturilor la tineri şi invers pot fi sesizate în cercetările concrete, dar o relevare "vie" a acestui proces o furnizează literatura noastră beletristică actuală. De pildă, Moromete trăieşte dramatic apusul unei lumi tradiţionale, patriarhale, cu obsesia permanentă a posesiei de pămînt şi a chinuitoarei afirmări a unei independenţe prin dependenţa realizată în actul însuşi al posesiunii. Înţelegerea şi neînţelegerea procesului istoric obiectiv - cooperativizarea -, acceptarea şi inacceptarea formelor concrete de realizare a acestui proces, stabilirea incertă a unui nou adevăr despre cum anume merită şi trebuie preţuită viaţa, lucrurile, relaţiile morale etc. în noile condiţii

festare a conflictului valorico-normativ[6], reprezintă metodologic o adecvată premisă pentru cercetarea noului moral.

Am optat pentru relevarea noilor mutaţii morale care apar la intersecţia raporturilor dintre generaţii, pentru că în cadrul acestei imense inetanţe se pot prospecta, cum observa Marx[7], indicii noului etos în curs de constituire. La acest nivel apar "plusurile valorice", coliziunile semnificative pentru progresul moral, noile "cuante" ale sensibilităţii morale într-un univers normativ ce începe să fie guvernat de prioritatea exclusivă acordată "condiţiilor omeneşti" şi de instituire treptată a omului ca valoare primară. Tocmai de aceea încercăm să raportăm generaţiile, în dinamica lor, la conceptul de situaţie morală elementară a socialismului.[8] Altfel, fără această circumscriere limitativă, am sesiza şi descrie fără marcă specifică multitudinea de efecte pe care revoluţia ştiinţifică şi tehnică, revoluţia culturală şi informaţională contemporană le aduc la palierul întotdeauna tensiv al raportului părinţi-copii şi tineri-adulţi. În această ordine de idei, situaţia morală elementară apare ca un test referenţial de bază pentru întregul etos socialist, inclusiv deci pentru generaţii.

Trebuie însă să specificăm existenţa unei dificultăţi în aplicarea acestui test oglindă. Pe de o parte, aplicarea este în-

---

arată destul de pregnant că în zona relaţiilor umane şi în viaţa individului însuşi nimic nu este aprioric stabilit şi nici un joc nu se joacă fără om.

[6] Stoica Stelian, Tipuri de conflicte valorico-normative în cadrul vieţii morale, în vol. Contradicţiile sociale în socialism (coordonatori Ion Tudosescu, Aurelia Cazacu), E.P., Bucureşti, 1980, p. 163-178.

[7] K. Marx şi Fr. Engels, Opere, vol. 3, Bucureşti, Edit.politică, 1962, p. 46.

[8] Vezi Mircea Bellu, în "Revista de filozofie", nr.9/1974, care a introdus conceptul în literatura etică.

dreumată de faptul că situaţiile de viaţă nu sînt niciodată simple, transparente, nevoalate, neîncărcate simultan de "nou" şi "vechi", iar, pe de altă parte, raportarea este dificilă pentru că lipsesc deocamdată cercetări concrete din această perspectivă anume. Apelăm, în consecinţă, la diversele cercetări empirice efectuate la noi în ţară în ultimii ani, din direcţii diferite: sociologie morală, sociologia tineretului, sociologia educaţiei, pedagogie morală etc.[9].

O primă şi fundamentală observaţie care se impune a fi făcută - înaintea relevării propriu-zise a mutaţiilor de detaliu în ceea ce priveşte valorile prioritare pe care se centrează cele două componente ale generaţiilor (fie părinţi - copii, fie adulţi - tineri, a noilor atitudini în faţa familiei, copiilor etc. - este aceea a <u>disponibilităţii asimetrice la deschidere</u>. Altfel spus, datorită restructurării continue a întregului cîmp existenţial (pentru care aserţiunea dialectică "nimic nu este permanent în afara permanentei schimbări" m-a fost niciodată mai adevărată ca acum), asimilarea experienţelor valorice este inevitabil diferită. La aceasta contribuie în primul rînd accelerarea proceselor sociale, restructurarea şi destructurarea din temelii a modelului familial, profesional, cultural. Să luăm în consideraţie, pentru exemplificare, numai consecinţele multiplu iradiate în sfera conceperii pro-

---

[9] Amintim pe cele ce ne-au furnizat explicit anumite date: Niculae Bellu (sub red.), <u>Tineretul şi idealul moral</u>, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969; Stoica Stelian, <u>Modul de viaţă socialist</u>, în "Analele Universităţii", 1975; <u>Tineretul şi familia</u>, Bucureşti, Editura politică, 1970; <u>Tineret industrial</u>, <u>Dinamica integrării socio-profesionale</u>, Bucureşti, Editura Academiei, 1973; <u>Tineret rural</u>, '68, Bucureşti, Edit. Acad., 1970; Cătălin Mamali, <u>Intercunoaşterea</u>, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1974; Vasile Popescu, <u>Sensul vieţii. Problemă de cercetare în sociologia moralei</u>..., în vol. Etos şi contemporaneitate, E.S., Bucureşti, 1971, p. 89-130.

priei existenţe pe care le-a adus, într-un timp istoric scurt, trecerea la o şcolarizare obligatorie de 10 ani, precum şi deschiderea explozivă a sferei profesionale şi culturale în urma procesului de industrializare şi urbanizare. În acest sens, asimilările asimetrice într-un orizont existenţial dinamic creează cu necesitate o disponibilitate asimetrică de răspuns la tineri şi adulţi, de la cele mai cotidiene interogaţii pînă la angajările ce vizează prospectînd sensul vieţii individuale.

Problema disponibilităţii la angajare liberă şi creatoare, la colaborare (ca opusă luptei concurenţiale) trebuie cercetată ca o dispoziţie ce există activ şi latent în energiile şi aspiraţiile generaţiei tinere, în visele şi cutezanţele ce fondează mult dincolo de imediatitate, vizînd ceea ce poate fi şi ceea ce poate deveni într-un proces viitor. Este şi o problemă de vîrstă. Se ştie că atît în istoria noastră cît şi în istoria altor popoare, reformatori, oameni politici, pedagogi, sociologi (la noi Gusti, pentru a da un singur exemplu) au încercat să schimbe etosul plecînd de la aceste energii descătuşate, promiţătoare de nou. Dar nu vîrsta ca stare are semnificaţie, ci faptul că, pentru prima dată în istorie, socialismul aduce în prim plan această posibilitate de convergenţă dintre aceste disponibilităţi şi omul cu "trebuinţe bogate". Trebuinţele şi năzuinţele resimţite ca nevoi la acest nivel sînt şi pot să fie cîmpuri de prospectiune ale omului însuşi ce îşi caută şi îşi găseşte autenticitatea în chiar această dramatică căutare. Terenul este limpede şi tulburător în acelaşi timp. Tulburătoarea căutare a spaţiilor umane limpezite trebuie să treacă însă prin riscurile oferite şi asumate de om în labirintul cunoscut şi necunoscut al propriei sale lumi de obiecte şi relaţii.

În mod obiectiv raportările în relaţiile dintre generaţii sînt diferite, pentru că diferite au fost condiţiile care le-au ge-

norat. Această raportare asimetrică, perfect normală în dialectica vieţii şi-a valorizărilor implicite pe care aceasta le cere prin mediile-i inerente, generează asimilări asincrone în planurile conştiinţei şi-ale deprinderilor de conduită corespondente ale membrilor generaţiilor. Astfel, după cum s-a remarcat, percutant "pentru cei ce s-au născut în anii socialismului, exploatarea şi asuprirea, sacrificiile luptelor de clasă, mizerie materială şi culturală la care erau supuşi oamenii în trecut nu reprezintă decît o istorie care, nefiind trăită (s.n.) este mai greu de valorizat afectiv şi comprehensiv. Se va explica astfel de ce generaţiile tinere gîndesc şi simt cumva altfel decît vechile generaţii"[10]. Se întreaşteptă permanent o netă deplasare mai ales în sfera trebuinţelor şi aspiraţiilor superioare, o expectaţie crescută în faţa vieţii, inclusiv sub forma "frumuseţii vieţii" (cerinţă care uneori tatonează în spontaneitatea ei nerăbdătoare ideea "esteticii" ca "etică" a viitorului) atît a tinerilor în faţa adulţilor (părinţilor) cît şi invers. Acest teritoriu al aspiraţiilor este generator în viaţa individuală, de împliniri şi frustraţii, de reuşite sau eşecuri ce îşi pun pecetea asupra tonusului vital şi moral al personalităţii în constituire a tinerilor (mai ales în perioada "vîrstei metafizice" cum a fost denumită adolescenţa), dar şi asupra celor care, maturizaţi în alte condiţii şi cu alte experienţe de viaţă, trebuie să-şi conecteze şi conexeze propria conştiinţă morală formată anterior la noile exigenţe ale vieţii de relaţie. În acelaşi timp, sînt mereu puse faţă în faţă stringenţele sociale obiective cu aptitudinile, capacităţile subiectivităţilor angajate în angrenajul social.

---

[10] Stoica Stelian, Emanciparea trebuinţelor - condiţie a emergenţei sentimentelor proprii moralei socialiste, în Revista de filozofie nr.5/1980, p. 580. Autorul mai notează: "Tinerii se caracterizează printr-un spirit critic mai accentuat: tot ce s-a creat li se pare ceva firesc" (s.n.).

Deschiderea reală spre epeţii de afirmare ale personalităţii, nici măcar băbuite anterior, implică simultan o îmbogăţire prin amplificarea şi universalizarea trebuinţelor la nivelul subiectivităţii, dar şi o sărăcire în măsura în care relaţiile dintre părinţi şi copii sînt încă tributare modului tradiţional de a concepe morala familiei reducînd astfel jocul real al dezvoltării (după expresia lui Lukács) la vechile cadre. Această continuă tragere înapoi este ea însaşi dramatică[11]. Şi poate că nicăieri ca în relaţiile dintre părinţi şi copii ca teritoriu particular al raportului dintre generaţii nu este structurată atît de vizibilă mixtura vechilor modele (în întemeierea căsătoriei, creşterea copiilor, alegerea profesiei pentru copii) cu noile înţelesuri în conceperea aparent a aceleiaşi probleme. Procesul, însă, de instituire a semnificaţiilor socialiste a respectului pentru părinţi bazat pe un alt element de fundare, a alegerii partenerului de viaţă dincolo de considerentele pragmatic-utilitariste ş.a.m.d. este facilitat de o amnezie valorică normală, care se întemeiază odată cu înaintarea socialismului

---

[11] Marin Preda sesizează percutant în Moromeţii, vol. II, această situaţie, notînd: "...o chestiune bine lămurită azi era luată a doua zi de la cap" (p. 171). O cercetare concretă scoate în evidenţă acest joc tensiv datorită accentelor diferite cu privire la valorile prioritare ale vieţii. Astfel, "în timp ce părinţii par mai înclinaţi să evidenţieze valoarea eficienţei în viaţă, tinerii accentuează asupra importanţei împlinirii dorinţelor şi reuşitei în viaţa personală. Analiza acestor opţiuni scoate în relief procesul de omogenizare între generaţii în privinţa unor aspecte importante ale idealului de viaţă, dar şi prezenţa unor relative decalaje între generaţii în acest sens, precum şi lipsa de omogenitate a fiecărui grup (a părinţilor, respectiv tinerilor) în care se manifestă uneori diferenţe însemnate de orientare valorică" - Fred Mahler, Aspecte ale relaţiei diferenţiale a generaţiilor cu valorile în procesul dezvolturii conştiinţei socialiste, în vol. Coordonate valorice ale civilizaţiei socialiste, E.A., Bucureşti, 1976, p. 205.

pe propria lui bază. Treptat, practicile paternaliste, vechile mobiluri pentru orientarea în viaţă, profesie, căsătorie, pierzînd suportul obiectiv care le-a generat, intră în declin după cum arată cercetările actuale. Amnezia se produce ca reflex multiplu mediat al condiţiilor de viaţă care erodează din interior vechile structuri mentale şi comportamentale. Uitarea este precedată de o variabilă perioadă de intrare în penumbră a unei valori, atitudini, mentalităţi, pentru ca apoi, aproape pe nesimţite, fondul "energetic" al valorii, atitudinii, mentalităţii să se schimbe, conţinutul fiind deja modificat prin testarea zilnică, cotidiană a unor alte exigenţe, a unor alte experienţe colective şi personale, a unor alte aspiraţii emanate din corpus-ul social. Procesul de amnezie este normal, intră în logica însăşi a lucrurilor şi de aceea el nu poate fi oprit, dar poate fi orientat prin măsuri educaţionale. Amnezia este, în felul acesta, un proces care are un sens pozitiv, fiindcă consfinţeşte o pierdere necesară - relaţii umane ce sînt în contrasens cu notele ce au ajuns treptat să definească idealul de om nou - şi, în acelaşi timp, creează loc liber pentru noi cuante valorice, atitudinale. Din punct de vedere teoretic, dar şi practic-educaţional, procesul acesta este major semnificat de exigenţa expresă înscrisă în Codul eticii şi echităţii socialiste, şi anume, de promovare cu curaj şi iniţiativă a spiritului revoluţionar în întreaga viaţă socială, inclusiv deci, în instaurarea egalităţii, a afecţiunii şi încrederii reciproce în relaţiile de familie.[12]

Putem, oare, aceste afirmaţii generale fiind făcute, să decelăm anumite deplasări valorice semnificative pentru raportul

---

[12]Vezi Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste, Bucureşti, Edit.politică, 1974,p. 19 şi 23, respectiv pct. 21 şi 27.

părinţi-copii ? Am admis, de la început, că fluxul schimbărilor este imens, că disponibilităţile la deschidere într-un spaţiu social neomogen sînt asimetrice şi că aplicarea testului situaţiei morale elementare a socialismului dificilă. Totuşi, încercăm în continuare să indicăm, extrăgînd şi prelucrînd date şi sugestii din lucrările înainte amintite, cîteva mutaţii semnificative în cadrul raportului părinţi-copii.

Ipotetic - admitem că pot fi depistate trei tipuri de <u>valorizări</u> ce au semnificaţie pentru sensul socialist al moralei la acest palier, şi anume: a) valorizări <u>substitutive</u>; b) valorizări <u>adiţionale</u> şi c) valorizări <u>originative</u>. După cum vom vedea, primele două tipuri indică încă relativa "încărcătură" sau înlocuire parţială a "vechiului" burghez cu <u>noul</u> socialist, pe cînd ultimul tip semnifică deja instalarea <u>de facto</u> a unor elemente specifice moralei comuniste.

Evident că, în cazuri particulare, acelaşi fenomen - de pildă, cooperativizarea agriculturii sau explozia spaţiilor profesionale sau relativa independenţă a tinerilor de familie, pentru a enumera doar cîteva - a condus atît la efecte de substituire a înţelesurilor existenţiale, la adiţionarea lor sau la naşterea unor înţelesuri originative. Toate acestea pot coexista. Dacă ar fi să luăm în consideraţie numai fenomenul schimbării proprietăţii ţărăneşti, din proprietate privată în una cooperatistă, constatăm, în cazul în care proprietatea socialistă nu este înţeleasă decît ca o <u>altă formă</u> de proprietate - o simplă <u>substituţie</u> în valorizare. Într-un fel sau altul această semnificaţie se transmite vizibil sau invizibil copiilor. Toate celelalte "centre" de influenţă educaţională vin şi acţionează pe acest fond relativ primar în raport cu ele.

În aceeaşi ordine de idei, trebuie notată importanţa schimbării <u>conţinutului</u> şi <u>raportului</u> de autoritate în familia rurală.

Dacă în gospodăria ţărănească tradiţională tatăl îşi asuma firesc funcţia de cap al familiei, fiind şeful şi organizatorul micii sale producţii, iar tinerii şi copii apăreau ca subordonaţi, acum, tînăra generaţie rurală este subordonată, în general, unor organisme şi persoane dincolo de ierarhia familială. Pe acest fond apare alterarea ireversibilă a autorităţii morale a tatălui care avea drept suport statutul lui specific. Această alterare este corelată pentru tînăra generaţie cu o continuă deschidere spre alte orizonturi sociale, profesionale şi implicit spre modalităţi diversificate de exercitare a libertăţii de acţiune şi a unui mod propriu de angajare. G. Lukács observa, în Ontologia existenţei sociale, tocmai această dependenţă dintre sferele libertăţilor şi tipurile de activitate. În cazul de care ne ocupăm, suprimarea premiselor reale care stăteau la baza raportului de autoritate, precum şi oferirea de alternative practice în cîmpul unei vieţi sociale perpetuu îmbogăţite cu şanse de afirmare a indivizilor, a condus la o nouă situaţie morală în familie. În acest context, se conturează tot mai clar şi mai viguros - deşi procesul real îşi are barierele şi învăluirile lui -, o situare pe un plan prioritar a unor calităţi strict morale: omenia, respectul şi afecţiunea reciprocă, sinceritatea, demnitatea. Cercetările empirice sînt convergente în relevarea intensităţii alegerii "dragostei de adevăr"[13], ca valoare prioritară în sistemul de valori al tinerei generaţii. Prin conţinutul pe care-l vizează noile relaţii umane, o asemenea valorizare apare ca fiind de ordin originativ. Această, în aparenţă, simplă opţiune este de o importanţă covîrşitoare pentru succesul reconstrucţiei morale în sensul anume indicat de situaţia morală ele-

---

[13] Vezi în acest sens şi studiul Liubomirei Miroş din vol. Tineretul şi idealul moral, Bucureşti, Editura Academiei, 1969, p. 151, 152.

mentură a socialismului (condiţii cu "adevărat omeneşti" unui om adevărat). "Dragostea de adevăr", exigenţă formulată asimetric de adulţi şi tineri, părinţi şi copii, prospectează un univers al relaţiilor transparente, încărcate de comunicabilitate şi încredere reciprocă. Sensul originativ al acestei cerinţe se întrevede prin repudierea duplicităţii, a minciunii şi prin augmentarea spiritului critic în faţa compromisului moral.

Un alt teritoriu tensiv în care persistă elemente de valorizare adiţională şi substitutive faţă de vechile modele, dar şi autentice "cuante" originative, este cel al atitudinii părinţilor faţă de copii. Este o arhibanalitate să constatăm aşteptările şi încrederea sporită (<u>expectaţia augmentată</u>) a părinţilor pentru realizarea în viaţă (nu numai în profesie) a copiilor, atitudine strîns corelată cu aspiraţia acestora spre un alt orizont existenţial şi moral. În acest context, putem să observăm că <u>preţuirea</u> acordată <u>omului</u> se vizualizează şi în modul de preţuire a "candidaţilor la umanitate" de către părinţi. În mod real, procesul este dificil de urmărit şi cu multe variabile implicate. Sensul originativ al valorizării femeii în poziţia de egalitate cu bărbatul trece şi prin această <u>expectaţie relativ egală</u> a părinţilor şi copiilor, manifestată fără discriminare între sexe.

Valorizările substitutive sînt vizibile, însă, prin apariţia în urma transmiterii de experienţe la acest nivel, a unor centrări exclusive pe anumite statute considerate privilegiate din punct de vedere material. În acest sens, <u>concurenţa de statut</u> nu apare a fi altceva decît o faţă diminuată a funcţionării vechiului principiu al lui "der Kategorie des Habens" (Marx).

În sfîrşit, pentru a încheia seria zonelor care indică elemente noi pentru morala socialistă, să notăm că la această instanţă se pun cu acuitate probleme calităţii opţiunii în întemeierea familiei. Valorizarea originativă în acest caz este marcată

ce ceea ce Hegel numea simplul "fapt al îndrăgostirii"[14] ca unic mobil pentru întemeierea căsătoriei. Dar substituirea acestei concepții[15] este încă o realitate asupra căreia nu insistăm aici. Intenția noastră a fost numai de a sugera câteva probleme.

x

O eventuală amplificare a actualului demers ar trebui să insiste mai acut pe influența de adîncime a imenselor variabile pe care le-a adus în istoria ultimilor ani revoluția științifico-tehnică. Din această perspectivă se poate încerca o explicare mai detaliată a mutațiilor aduse mai ales în sfera trăirii valorilor, a formării noilor cadre ale sensibilității morale în condițiile fluxului inexorabil spre raționalizarea cotidianului pe care îl aduce cu sine **acelaşi** R.S.T.

În al doilea rînd, un studiu mai aprofundat al tipurilor de valorizări - care, desigur, ar lărgi mult cadrul tipologic propus acum - ar putea să coreleze "plusurile valorice" cu importanța acestora în universul progresului moral. În acest caz, elementele definitorii a ceea ce am numit valorizare originativă trebuie mult îmbogățită prin formularea clară a criteriilor de distingere.

În fine, cercetarea ar trebui continuată pe linia relevării liniilor de forță ale unei morale prospective, evîndu-se în vedere, în primul rînd, elementele morale vizibile în prezent, deocamdată, în spații marginale, dar care pot ajunge în viitor în poziții pivotale.

---

[14] G. W. F. Hegel, Principiile filozofiei dreptului, Bucureşti, Editura Academiei, 1969, p. 197.

[15] Vezi în lucrarea Tineretul şi familia, Bucureşti, Editura politică, 1970, studiile lui Costin Ştefănescu şi Al. Darie: Conflictul dintre generații în grupul familial şi, respectiv, Tradiționalism şi modernism în atitudinea față de familie.

CAPITOLUL VIII

EMOTIVISMUL IN TEORIA ETICA: A.J.AYER. CONSECINTE PENTRU ETICA SI ESTETICA

Scopul prezentului capitol este acela de a încerca să elucideze prin analiză la text, implicaţiile orientării emotiviste din teoria etică contemporană. Nu se propune exahaustivitate problematică ci doar o punctare a semnificaţiilor considerate ca relevante. Alegerea s-a centrat asupra lui Alfred J.Ayer, filosof englez care şi-a scris lucrarea fundamentală, Language, truth and logic* în 1936 cînd autorul avea numai 25 de ani. Si totuşi în deceniul şase lucrarea era cotată ca cea mai cunoscută în mediul filosofic englez.

Pentru o introducere în problematică se va trata pentru început problema generală a analizei logice a limbajului moral, trecîndu-se în partea a doua la decelerarea teoriei emotiviste propriu-zise, ajungîndu-se în final la relevarea încercărilor de depăşire a respectivelorientări, atît respectînd principiile de bază în unele cazuri, cît şi negîndu-le ca invalide, în altele.

1. L i m b a j ş i s e m n i f i c a ţ i e.

Cercetarea filosofică parcurge drumuri, care, pentru a fi înţelese, trebuie să fie "bătătorită" şi de interpretarea aposteriori operată de teorie critică. Este un fapt arhibanal în a sus-

---

* Am utilizat textul englez, reeditat: A.J.Ayer, Language, truth and logic (L.T.L.) Penguin Books, 1971 şi la acesta vom face referiri. Aceste dezvoltări cu privire la emotivism pot fi consultate pentru temele de curs referitoare la limbaj moral, adevăr moral, adevăr în artă, direcţii în meta-etica contemporană.

Cda. 160/981 Fasc.8

ţine atît momentele de continuitate din interiorul unor orientări filosofice şi etice, cît şi cele de discontinuitate şi de polarizare chiar, în cadrul problematic comun propus a fi explicat de respectiva orientare. Dacă ridicăm la nivelul interogativ problema apariţiei analizei logice a limbajului moral, atunci, trebuie remarcat faptul că ar fi o cantonare în iluzie, dacă s-ar crede că pînă în zorii"pozitivismul logic" n-ar fi fost nici o încercare de a supune şi impune acest limbaj unei atare demers. Incercări sînt prezente chiar la Platon însuşi, la Spinoza, precum şi la Kant, iar în operele moraliştilor francezi mai ales este evidentă şi tenta decantării semnificaţiilor cuvintelor morale fie că ne referim la Montaigne, Pascal, La Rochefaucoult etc.Cert este însă, că pentru a extinde comprehensiunea asupra acestui domeniu este necesar să se coreleze datele cu cele oferite de principiile de bază ale pozitivismului logic. Există o continuitate indiscutabilă în filosofia anglo-saxonă în ceea ce înseamnă problemele experienţei, ale validităţii, verificabilităţii judecăţilor, care îşi au originea la Locke şi Hume. Astfel, în timp ce Locke îndemna să se recurgă la rezolvarea problemelor plecînd de la fapte ca moment de bază, şi nu numai de la simpla speculaţie, Hume în renumitul lui "Tratat"... avea un subtitlu sugestiv: Incercare de a introduce raţionamentul experimental în subiectele morale. Răspunsul lui D.Hume în problema adevărului moral, se cunoaşte. Consideră că adevărul consistă în acordul cu relaţiile reale ale ideilor, sau cu faptele reale. Ceea ce nu poate fi adus la acest acord nu poate fi nici adevărat nici fals. Problema soliditătii judecăţilor morale se pune şi mai acut atunci cînd focul critic al pozitivismului logic se îndreaptă asupra metafizicii.

Pentru majoritatea celor din Cercul de la Viena, ca de altfel şi pentru A.Ayer, care subscrie la tezele de bază ale aces-

tora, sînt două feluri de propoziţii legitime: tautologiile şi propoziţiile faotuale. Ştiinţa îşi rezervă întreg domeniul faptelor fiind singura competentă pentru a le studia. Dacă filosofia ar studia faptele ea nu ar mai fi filosofie ar fi ştiinţă. Singura şansă a filosofiei va fi aceea - dacă nu vrea să studieze enunţurile lipsite de sens ale metafiziciii, enunţuri considerate a fi în afara controlului logic, în afara legilor contradicţiei - de a studia celelalte propoziţii legitime care au mai rămas: tautologiile. Se ajunge ca filosofia să fie rataşată logicii formale[1]. După cum o să vedem plecînd de la asemenea premise, Ayer ajunge să enunţe că judecăţile morale sînt inanalizabile şi în acest sens nesusceptibile adevărului şi falsului. Pentru a indica însă sursele şi originea punctului de vedere emotivist e necesar să vedem ce s-a petrecut în teoria etică în secolul nostru. Dacă problema semnificaţiei cuvintelor etice este o problemă absolut secundară şi ca o implicaţie mai mult a întîmplătorului în demersul metodologic anterior secolului XX, după G.Moore şi după cerinţa expres formulată de neopozitivismul logic în acest sens, unii filosofi în sfera de preocupări a teoriei etice, consideră tot mai mult şi cu o insistenţă crescută, că, preocuparea de bază a eticii este numai analiza şi interpretarea tuturor termenilor etici. Se ştie că G.Moore în "Principia Ethica" anunţă şi enunţă majoritatea temelor preferate mai tîrziu de analiza logică a limbajului moralei. Formularea lui după care "felul în care termenul "bine" este definit este chestiunea fundamentală în orice Etică"[2], nu mai poate fi înţeleasă în sensul tradiţional al eticilor speculative de sistem, după

---

1) .A.Ayer. Language, vérité et logique, Flaumarina Paris, 1956, p.5, studiu introductiv semnat de J.Ohana.

2) .G.E.Moore, Principia Ethica, Cambridge, 1903, p.V.

care "binele" nu era definit după criteriile impuse de analiza logică a semnificaţiei, ci după relaţia lui cu plăcerea, virtutea, fericirea etc. Se schimbă perspectiva în teoria etică şi scînteia critică se îndreaptă spre etica normativă din moment ce distincţia dintre aceasta şi etica analitică este tot mai distinct formulată. Dacă la început etica normativă revendică încă, ca domeniu al său, elaborarea principiilor de bază ale datoriei, iar meta-etica avea ca obiect - sau considera că acesta este obiectul său - definirea termenilor uzitaţi în etica normativă, mai tîrziu, aspiraţiile meta-eticii se augmentează şi neîncrederea ei faţă de etica normativă creşte considerabil. Neîncrederea nu vizează suprafaţa problemelor, ci se pune la îndoială chiar putinţa unei asemenea etici de a avea valabilitate. Simplificînd lucrurile, se consideră că metoda filosofică are prin esenţă sa o natură "nonempirică", iar problemele eticii normative depind şi implică date empirice. Dezacordul se instituie tocmai la acest nivel. Discursul filosofului din teritoriul eticii normative apare ca invalid, în măsura în care el rămîne centrat pe o metodă speculativă. In calea ei spre atingerea palierului explicativ, cercetarea etică se contaminează de modelele eforite de epistemologie, şi în teoria emotivistă, poate este mai evidentă tendinţa de a aplica principiile epistemologiei empiriste în etică. Lucrarea lui A.J.Ayer Language, truth and logic precum şi aceea a lui Ch.L.Stevenson, Ethics and language sînt mărturii clare pentru această afirmaţie. Dar înainte încă, G.Moore, la care referinţa se face de către toţi autorii, în teoria sa asupra semnificaţiei "binelui", implică elemente ale unei teorii generale a semnificaţiei, care va sta la bază, ca raportare critică pentru Ch.L.Stevenson, Hare, A.J.Ayer, N.Smith etc. Viziunea logică şi epistemologică nu apare deci ca o implicaţie directă şi nemediată a pozitivismului logic, în teoria etică, ci ea se întîlneşte la G.Moore la început de secol încă.

Pentru Moore "etica rămînea o subdiviziune a filosofiei în măsura în care este ca şi filosofia, <u>analiză</u> (s.a.). Unitatea dintre ele este deci o unitate <u>logică</u> şi de <u>metodă</u> (s.a.). Ca şi pentru filosofie, scopul direct al eticii este <u>cunoaşterea</u> (s.a.). Poziţia lui se defineşte şi mai distinct cînd "concepe filosofia" în forma sa critică ca o <u>modalitate de cunoaştere</u> (s.a.) prin intermediul analizei, clară şi riguroasă. Pentru a deveni ştiinţifică etica trebuie deci să înceteze de a fi filosofie"[4]. In acelaşi timp, Moore a dovedit că discursul moral nu poate fi considerat pur şi simplu ca o parte a discursului empiric. Demonstraţia lui precum că însuşirile morale nu sînt <u>însuşiri naturale</u> (s.n) şi faptele morale nu sînt <u>fapte naturale</u> (s.n.) este mereu invocată, uneori pentru a fi revocată, alteori amendată, dar niciodată nu este eludată de vreun cercetător al limbajlui moral[x].

Oricum, limbajul moralei începe să fie tratat ca o specie aparte de limbaj, ca avînd anumite calităţi, anumite virtuţi specifice. Dificultăţile nu întîrzie să apară din cauza complexităţii obiectului. Căci, după cum observă un cercetător român "limbajul moralei dezvăluie şi învăluie, desemnează şi disimulează, nu numai sub formă intenţionată, lucidă a adevărului şi minciunii, dar şi în aceea mult mai complexă a diversităţii de semnificaţii şi a densităţii sugestive, care afectează însăşi valoarea de adevăr în propoziţiile sau judecăţile morale..."[5]. Apare problema ca limba să nu mai fie privită doar ca o simplă activitate lingvistică, în

---

4) L.Miroş, idem p.55

x) . vezi în acest sens paginile consacrate lui Moore de W.O.Hudson în Modern moral philosophy, Anchor Books Danbleday § Company, Inc.Gorden Coty, New-York, 1970. p.66-87, Moore and the rejection of ethical naturalism.

5) . N.Bolu, "Etica contemporană", Buc., 1973., p.6

care anumite semne şi simboluri pot fi manipulate după anumite reguli deduse, ci, ca să fie privită în relaţiile sale cu viaţa, cu activitatea umană în multilateralitatea implicaţiilor sale, astfel încît, între discursul moral şi moralitate să nu se stabilească o relaţie de hiatus artificial. Se resimte, explicit sau implicit că între aceşti doi termeni există o ţesătură perfectă. Filosofia analitică şi cercetarea etică având puncte de plecare adînc înrădăcinate în postulatele de bază ale acesteia are "meritul de a suprima orice distanţă dintre vorbirea morală şi viaţa morală ca atare. Limba morală este astfel abordată ca o parte integrantă a vieţii morale propriu-zise. Si se indică prin aceasta că termenii morali nu sînt simple cuvinte neutre, semne exterioare pentru construirea oricărui enunţ şi a oricărei judecăţi de valoare ci îşi poartă cu ei propria lor încărcătură morală semnificativă şi transmit ceva din înţelesul lor moral, dincolo de diferitele întrebuinţări de utilitate cu care sînt investiţi în vorbirea curentă, impregnată de calcul şi eficienţă pragmatică, în contextul unei anumite societăţi sau comunităţi umane[6]. De notat însă că accentuarea cu un exclusivism obsesiv a unui sens propriu al limbajului moral diferit esenţialmente de cel factual sau descriptiv obturează cercetarea şi închide explicaţia în sensurile ei majore[7]. Se dovedeşte că, nici acum, ca şi în alte cazuri similare, relevarea unilaterală a unei calităţi nu poate să ridice nivelul explicativ pe un palier multivoc. Se poate afirma încă de pe acum, că o

---

6) .N.Bolu, în Cuvînt înainte la "Introducere modernă" în filosofia moralei, de Alan Montefiore Ed.St.Buc., 1972, p.11

7) .v. critica operată de G.Kerner în The revolution in ethical theory, Oxford University Press, 1966, p.3 precum şi în lucrarea lui W.D.Hudson citată anterior p.132 şi urm.

situaţie analogă este şi în cazul lui Ayer care nu acordă simbolurilor etice decît o <u>singură</u> semnificaţie şi numai una singură: cea emoţională. Să urmărim însă un asemenea proiect teoretic în ţesătura argumentelor lui, fiindcă, uneori surprinderea unui punct de vedere care se declară ostentativ ca radical şi extrem, este din anumite motive metodologice mai relevant decît multitudinea de poziţii "de mijloc", care încercînd să flexibilizeze argumentele şi să multiplice posibilităţile interpretative, nu reuşesc decît să redea problematica într-o modalitate eclectică, sau să arunce umbre de întrebare asupra unor lucruri evidente prin ele însele.

2. S e m n i f i c a ţ i a e m o ţ i o n a l ă.

Ayer, în lucrarea sa amintită la început, <u>Language truth and logic</u> şi la care vom face referiri de acum înainte, îşi numeşte teoria sa ca fiind "subiectivistă" şi "empirist radicală". Totuşi, deşi a recunoscut această "etichetare" el a menţionat că ea diferă de teoria subiectivismului ortodox. In 1949 însă după ce în 1945 a mai revenit în faimosul Appendice asupra tezelor sale, Ayer resimte ca incomodă expresia, chiar dacă aceasta este folosită pentru a marca diferenţa dintre propria lui teorie şi ale teorii[8]).

Cert este însă, că, cel mai "pur" emotivist din cîţi a cunoscut meta-etica contemporană, rămîne consecvent tezelor sale fundamentale. Si poate că tocmai o asemenea consecvenţă îl obligă în final presat de premise, să susţină <u>inanalizabilitatea</u> termenilor uzitaţi <u>de etică şi estetică</u>. Dar, dacă în etică rezonanţa n-a fost neglijabilă în <u>estetică</u> se pare că n-a trezit un asemenea ecou. Poate şi pentru că, Ayer n-a mai reluat argumentaţia în extenso pentru

---

8). In "On the analysis of moral judgments" după W,D.Hudson, op. cit. p.136.

"branşa" esteticii, el menţionînd doar că, <u>ceea ce se spune despre ele, (judecăţile etice) va fi găsit aplicabil mutatis mutandis şi în cazul judecăţilor estetice</u>"[9]. Ca atare, ducînd mai departe un asemenea raţionament, ar fi "legitimă" numai o psihologie a artei (estetica psihologică) sau o sociologie a artei şi literaturii (estetica sociologică), dar nu şi o filosofie a artei (estetica filosofică).

In capitolul, Critique of Ethics and Theology se consideră că în sistemul obişnuit al eticii, cel elaborat în operele filosofilor moralei, nu numai că se pot găsi elemente metafizice şi concepte non-etice, dar că însăşi conţinuturile etice reale sînt neomogene. Urmează o analitică a acestor"conţinuturi" şi sînt depistate "patru clase principale": "Există, întîi de toate propoziţii care exprimă definiţii de termeni etici, sau judecăţi asupra legitimităţii sau posibilităţii de asemenea definiţii. In al doilea rînd, există propoziţii care descriu fenomenele experienţei morale şi cauzele lor. In al treilea rînd, există îndemnuri (exhortation) asupra virtuţii morale. In sfîrşit, există veritabilele judecăţi etice"[10].

Numai primele pot constitui etica filosofică. Propoziţiile care descriu fenomenele experienţei morale şi cauzele lor trebuie să fie atribuite ştiinţelor psihologice sau sociologice iar îndemnurile (exhortation) asupra virtuţii morale nu sînt <u>chiar</u> propoziţii, ci exclamaţii (ejaculations) sau porunci (commands) şi în consecinţă ele nu aparţin nici unei branşe a filosofiei sau ştiinţei"[11]. In continuarea argumentelor lui, Ayer se întreabă dacă

---

9). Ayer, op.cit., 1.136
10). Ayer, ibidem., 1.137
11). Ibidem, p.137

există posibilitatea ca sfera termenilor etici să fie redusă la termeni non-etici, sau altfel spus, dacă judecăţile de valoare ale eticii pot fi traduse în judecăţi de fapte empirice (statements of empirical fact). Reeditează interogativ în acest fel Scyla şi Garibda axiologiei, opoziţia irreconciliabilă dintre valoare şi fapt. Răspunsul este negativ şi nici nu poate fi altfel pentru un punct de vedere anticognitivist. La J.Dewey răspunsul este afirmativ, spre exemplu, dar el se află în partea opusă şi în premise şi în concluzii. Prudenţa analistului se face vizibilă însă în momentul în care el spune: "Admiţînd că conceptele etice normative sînt ireductibile la concepte empirice, ni se pare că lăsăm drum clar pentru concepţia "absolutistă" în etică după care judecăţile de valoare nu sînt controlate prin observaţie, ca propoziţiile empirice obişnuite, ci numai printr-o misterioasă "intuiţie intelectuală". O trăsătură a acestei teorii, care este rar recunoscută de avocaţii săi este că fac judecăţile de valoare neverificabile[12]. Distincţia este tranşat formulată, neîncrederea lui în intuiţie era de aşteptat pentru un "empirist radical" - cum se numeşte pe sine adeseori - tocmai pentru a marca specificitatea poziţiei sale teoretice. La acest moment după ce notează, că, este vană pretenţia unor filosofi morali că ei "ştiu" (know) că propriile lor judecăţi morale sînt corecte, se propune propria justificare a inanalizabilităţii termenilor fundamentali ai eticii. Ca şi absolutiştii este de acord că nu există criteriu (s.n.) prin care să se poată verifica validitatea judecăţilor în care conceptele etice sînt introduse. Motivaţia lipsei de criteriu şi a inanalizabilităţii lor se găseşte a consta în faptul că ele sînt "simple pseudo-concepte".

---

12). ibidem, p.140

"Prezenţa unui simbol etic într-o propoziţie nu adaugă nimic conţinutului său factual. Astfel, dacă eu spun cuiva: "Ai făcut rău furînd aceşti bani", eu nu spun mai mult decît dacă aş spune simplu: Adăugînd că această acţiune este rea, nu formulez nici o altă judecată asupra ei, <u>eu manifest simpla mea dezaprobare</u> faţă de un asemenea lucru"[13] (s.sn.) Nici tonul sau marca exclamării nu adaugă nimic sensului literal al propoziţiei. Acestea servesc simplu doar a arăta că "expresia sa este acompaniată de anumite sentimente ale subiectului vorbitor"[14]. In acest sens, dacă o persoană spune că este în dezacord cu altă persoană asupra unei chestiuni morale ea nu spune altceva decît că nu are aceleaşi sentimente cu aceasta, iar dezacordul afectivităţii nu poate fi un criteriu pentru discernarea adevărului şi falsului în judecăţile morale.

Radicalismul emotivist a lui Ayer este atît de exclusiv şi de exigent în a nu se contamina de nici un sens cognitiv, încît afirmă hotărît şi fără putinţă de a fi interpretat echivoc, că, "spunînd că un anume tip de acţiune este bună sau rea, eu nu formulez <u>nici o judecată factuală</u> (s.n.) nici chiar o judecată asupra propriei mele stări de spirit. Exprim pur şi simplu anumite sentimente morale. Si cel care scoate să mă contrazică nu face decît să exprime sentimentele lui morale. Nu are absolut nici un sens să întrebi care dintre noi are dreptate. Căci, nici unul dintre noi nu exprimă o propoziţie autentică"[15]. Orice simbol etic în uzanţa lui are o folosinţă pur emotivă prin aceea că el este întrebuinţat

---

13). ibidem, p.142
14). ibidem, p.142
15). ibidem, p.142-143

pentru a exprima sentimente despre anumite obiecte, dar în nici un caz nu putea să facă vreo aserţiune despre ele. Concepţia lui nu se flexibilizează - cum s-ar părea - nici cînd remarcă faptul că termenii etici nu servesc <u>numai</u> (s.n.) pentru a exprima sentimente (to express feelings), ci ei sînt destinaţi de asemenea pentru a <u>suscita sentimente</u> (s.n.) şi astfel a stimula acţiunea. Distincţiile acestea nu mai pot schimba sensul emotivist ale teoriei lui Ayer şi aceasta devine şi mai evident cînd notează în continuare: "Putem vedea acum de ce <u>este imposibil</u> (s.n.) de găsit un criteriu pentru a determina validitatea judecăţilor etice". Aceasta nu este pentru că ele au o "absolută" validitate care este misterios independentă de experienţa normală a simţurilor (ordinary sence-experience) ci pentru că ele nu au <u>obiectivitate de nici un fel</u>"[16] (s.n.).

Argumentaţia este strictă: dacă o propoziţie nu exprimă în întregime o judecată nu are sens să se întrebe asupra posibilităţii de adevăr sau fals, iar propoziţiile morale fiind pure expresii ale sentimentelor sînt inverificabile (nu cad în categoria adevărului şi falsului) tocmai pentru că nu exprimă propoziţii autentice (genuine). "Ele sînt inverificabile pentru acelaşi motiv pentru care strigătul de durere sau cuvîntul poruncii este inverificabil[17]. Ayer recunoaşte la acest punct al demonstraţiei sale că teoria lui nu poate fi numită "subiectivism radicală" dar nu omite să se delimiteze de ceea ce el denumeşte "subiectivism ortodox" care în ultimă instanţă acceptă că propriile (s.n.) propoziţii ale filosofului moral sînt autentice. Cu această ocazie se lămureşte şi faptul că o posibilă concordanţă dintre sentimentele ex-

---

16). Ibidem p.144

17). Ibidem, p.144

primate şi cele avute (în artă ar fi aşa numita "sinceritate a artistului" n.n.) - situaţie empiric verificabilă - nu conferă un alt statut judecăţii morale şi evident celei estetice. "Căci dacă eu spun: "Toleranţa este o virtute" şi cineva răspunde: "Nu poţi să o aprobi", din punct de vedere al teoriei subiectiviste (ortodoxe) el mă contrazice. După teoria noastră, el nu m-ar contrazice pentru că zicînd că toleranţa este o virtute, eu nu aş fi făcut nici o judecată asupra propriilor mele sentimente sau despre nimic altceva. Aş fi manifestat simplu sentimentele mele, ceea ce nu-i acelaşi lucru cu a spune că am aceste sentimente"[18].

Nici distincţia operată între expresia sentimentului (s.n.) (the expression of feeling) şi aserţiunea asupra sentimentului (s.n.) (asertion of feeling) nu-l ajută pe Ayer să-şi canalizeze demonstraţia pentru a sonda semnificaţii descriptive termenilor etici şi estetici[*].

Existenţa sentimentului, în teoria sa "subiectivist radicală" nu este o condiţie necesară şi suficientă a validităţii judecăţilor etice ca în teoriile subiectiviste mai înainte amintite, ci implică din contră invaliditatea acestora.

De unde rezultă că teza lui fundamentală nu se schimbă pe tot parcursul demonstraţiei. In faimosul Appendice din 1946 răspunde criticilor deja formulate timp de lo ani dar găseşte că obiecţiile aduse au fost adresate mai curînd principiilor pozitiviste pe care teoria şi le-a asumat deoît că ele ar fi vizat teoria însăşi[19],

---

18). Ibidem, p.144

*). Această distincţie, observă el, "este complicată prin faptul că aserţiunea care se încearcă asupra unui oarecare sentiment este acompaniată adeseori de expresia sentimentului şi este apoi într-adevăr un factor în expresia acelui sentiment..." iar mai departe întregindu-şi gîndul: "cu toate că subiectivistul (ortodox) susţine că judecăţile etice afirmă efectiv (sn), existenţa unor sentimente, noi susţinem că judecăţile etice sînt expresii şi stimulări de sentimente care nu implică cu necesitate vreo aserţiune" (s.n.) L.T.L. p.145

19). ibiuem p.20

In legătură însă cu teoria lui A.J.Ayer trebuie să remarcăm un fapt adeseori omis atunci cînd sînt supuse analizei propoziţiile de bază ale emotivismului. Anume,că, autorul în cauză aminteşte încă din prima formă a lucrării că "numai simbolurile etice normative şi nu simbolurile etice descriptive sînt considerate de noi ca indefinibile în termeni factuali"[20]. Exemplul formulat clarifică înţelegerea lui. "Astfel un semn complex de forma "x este rău" poate constitui sau o propoziţie care exprimă o judecată morală cu privire la un anumit tip de conduită, sau poate constitui o propoziţie care stabileşte că un anumit tip de conduită este repugnabil din punct de vedere moral într-o societate particulară. In ultimul caz, simbolul "rău" este un simbol etic descriptiv şi propoziţia în care se întîlneşte exprimă o propoziţie sociologică obişnuită. In primul caz simbolul "rău" este un simbol etic normativ"[21] ... Schimbă care această afirmaţie în întregime sensul teoriei şi substanţa ei? Nu, şi motivul principal este acela că el menţine tot timpul afirmaţia că majoritatea judecăţilor morale sînt pur normative, şi în orice caz, acesta este indicele de specialitate al eticului. Ceea ce apare ca o completare "autocritică" în Appendice (1946) şi în <u>On the analysis of moral judgements"</u> (1949) nu modifică esenţial toria. S-ar putea spune doar că este o "luare de cunoştinţă" a punctelor nevralgice, dar în acelaşi timp se menţine şi ambiţia teoretică de a nu schimba propriul punct de vedere, cu atît mai mult cu cît se ştie că este original şi şocant prin extremismul lui. Consecvenţa este dusă la limite şi ultima consecinţă - neputinţa adevărului în artă, morală - încoronează argumentaţia. Strictetea logică a inferărilor este următoarea: dacă judecăţile etice sînt pure expresii ale sen-

---

20). ibidem p.140

21). ibidem p.140

timentelor, atunci nu poate exista nici un mijloc de a determina validitatea unui sistem etic şi prin urmare nu se mai poate pune întrebarea dacă un asemenea sistem este adevărat. Tot ceea ce se poate ce e într-o asemenea concepţie este de a se vedea care sînt deprinderile morale ale unei persoane date sau ale unui grup de persoane şi care sînt cauzele care determină aceste deprinderi şi aceste sentimente[22]. Iar o asemenea întreprindere, o atare anchetă cade în întregime în jurisdicţia ştiinţelor sociale existente. In final, etica şi estetica apar - "ca branşe a cunoaşterii" - nimic mai mult decît ca departamente ale psihologiei şi sociologiei. O asemenea concluzie era previzibilă pentru un teoretician care s-a revendicat fără rezerve ca un adept al principiilor de bază formulate de pozitivismul logic chiar dacă în "On the analysis of moral judgements" notează că problema morală constă în întrebarea "ce trebuie să faci", ce atitudine să adopt". Continuitatea este de necontestat în întreaga teorie emotivistă şi atunci cînd Ayer face remarca asupra acuzărilor aduse avea dreptate să creadă că referinţa acestora este fidelitatea faţă de principiile pozitiviste.

Emotivismul se flexibilizează însă odată cu teoria lui Ch.L.Stevenson. In lucrarea lui de bază Ethics and Language publicată în 1944 semnificaţia emoţională apare mai clar conturată decît la Ayer unde notele distinctive sînt sărace în conţinut. Ayer consideră semnificaţia emoţională ca fiind sinonimă cu "expresie a sentimentelor". La Stevenson se apreciază distincţii de sens chiar în interiorul semnificaţiei emoţionale. Stările, trăirile emoţionale provocate de uzitarea limbajului şi în acelaşi timp aduse la suprafaţă de el pot depinde de semnificaţia descriptivă

---

22). Ibidem, p.148.

(sînt semnificaţii emotive dependente) pot depinde de sugestiile descriptive (au o semnificaţie cvasidependentă) sau nu depind de semnificaţiile descriptive şi atunci sînt independente (interjecţiile de exemplu). Pentru Ayer nu există sugerată o asemenea modalitate analitică de sondare în incinta semnificaţiei emoţionale fiindcă sensul strict emoţional - interjecţial pare a fi exclusiv şi suficient ca determinare esenţială în zona valorilor şi termenilor eticii.

Dacă Ayer se dezinteresează*) de amănunte şi forări analitice, autorul lui Ethics and Language, plasează analiza pe coordonate uneori nebănătorite de G.Moore sau A.Ayer şi face "disecţia" multor termeni etici, chiar dacă nu operează distincţia dintre contexte specific morale şi contexte valorice în general. Supunînd analizei tot ceea ce poate fi analizat, nu omite să se interogheze şi asupra semnificaţiei "semnificaţiei" şi asupra semnificaţiei "cunoaşterii". De fapt, "nici un filosof înaintea sa nu a examinat nici pe departe atîtea specii diferite de argumente etice. Ca să nu mai vorbim de metodele de înlăturare a dezacordurilor etice pe care cognitiviştii le-au nesocotit cu totul. Si mai este încă o ameliorare pe care emotivismul o datorează lui Stevenson: în loc de sentimente, Stevenson de preferinţă, deşi nu exclusiv, vorbeşte, în legătură cu aceste judecăţi, despre atitudini"[23]. Subscriem la această opinie a lui Svetozar Stoianovic, adăugînd că formulările tranşante şi distincţiile nete, lipsite de deschideri, întîlnite, după cum am văzut la Ayer nu mai apar la Stevenson. Acesta din urmă

23) S.Stoianovici, "Meta-etica contemporană".Ed.St.Bue., 1971, vol.II., p.113-114.

*). vezi în acest sens în L.T.L., p.138 cînd afirmă: "noi nu vom descoperi pentru moment care termeni, în interiorul termenilor etici, trebuie să fie luaţi ca fundamentali. Dacă, de exemplu "binele" poate fi definit în termenii "dreptăţii" sau "dreptatea" în termenii "binelui", sau amîndouă în termenii valorii. Ceea ce ne interesează este posibilitatea reducerii întregii sfere a termenilor etici la termeni non-etici..."

observă a fi o legătură indisolubilă între judecata morală şi ceea ce se numeşte atitudine, comportament uman. Astfel discursul moral nu mai apare privit doar în sine şi izolat de intenţie şi hotărîre, atitudine şi convingere, acţiune şi nonacţiune. Dacă A.Ayer stabileşte exclusiv importanţa semnificaţiei emoţionale, Ch.Stevenson nu neagă acest nivel şi în plus se întîlnesc destule caracterizări a termenilor etici ca fiind neclari, încărcaţi de ambiguitate, destul de flexibili şi vagi. Ayer n-a insistat asupra acestui punct. A cantonat explicaţia la sensul emoţional şi l-a stabilit pe acesta ca definitoriu. Ceea ce ni se pare ca fiind reuşita de necontestat a lui Stevenson este aceea de a afirma clar şi tranşant că judecăţile morale şi termenii morali conţin nu o singură semnificaţie, ci două moduri distincte de semnificaţie: emoţională şi descriptivă. Nu este scopul capitolului de faţă să analizeze în extenso demonstraţia lui Stevenson asupra teoriei semnificaţiei, asupra naturii dezacordului etic (the nature of ethical desagreement) în convingeri şi atitudini sau asupra subtilelor analize operate în interiorul limbajului moral. Semnificaţia emoţională ne interesează şi o multitudine de determinanţi sînt integrate acesteia. Astfel, în The Nature of Ethical Disogreement arată că "sensul emotiv al cuvintelor sau propoziţiilor este o puternică şi persistentă tendinţă, realizată în cursul istoriei limbii"[24] aceasta putînd fi quasi-interjecţial şi quasi-imperativ. "Dar sensurile emotive au mult mai mare varietate: ele pot permite termenilor să exprime sau să evoce oroarea, plăcerea, tristeţea, simpatia ş.a.m.d."[25]. Tot el îmbogăţeşte conţinutul

---

24). The Nature of Ethical Disagreement în Fred I.Abbate, The philosophic impulse. A contemporary introduction, Wadsworth Publishing Company, Inc.Belmont, Califormia 1972, p.12.

25). Fred I.Abbate, op.cit., p.13.

ofnd indioă, oă semnificaţia emotivă a enunţurilor, se poate distinge mai subtil dacă este comparată cu "expresivitatea rîsului, oftatului, geamătului şi a altor manifestări similare, prin glas sau gest a emoţiilor"[26]. Tot acum este important să notăm că în teoria lui Ayer chiar categoria de "semnificaţie emoţională" nu este clar formulată şi el utilizează doi termeni "a exprima" şi a "suscita" aşa cum am arătat anterior. Teoria însă asupra semnificaţiei în general şi asupra semnificaţiei emoţionale în special a lui Stevenson alungă echivocurile şi impreciziile existente în capitolul Critique of Ethics and theology a lui Ayer. Rolul, însă al istoricităţii în complicatul proces de condiţionare în sedimentarea atît a semnificaţiei descriptive cît şi acelei emoţionale lipseşte şi la Stevenson, deşi o intuieşte (dar nu o demonstrează).

Oricum însă influenţa neopozitivismului nu mai este atît de evidentă ca la Ayer deşi în final există un punct de convergenţă între cele două teorii: imposibilitatea unei verificabilităţi totale a judecăţilor estetice şi morale şi inexistenţa unui caracter ştiinţific al propoziţiilor morale şi estetice.

3. D i m e n s i u n i.

Poate, că, gîndirea filosofică în încercarea ei de a delimita şi limita domeniul eticului, parcurge, cu sau fără voie drumuri, care în ierarhizarea lor parcurg atît extrema afirmării cît şi aceea a negării. Pentru Ayer întrucît etica nu poate formula enunţuri care să fie adevărate sau false, este reductibilă - dacă vrea să fie ştiinţă sau are obsesiv această ambiţie - la sociologie şi psihologie unde aceste enunţuri ale ei sînt empiric verificabile

Se are ca punct de plecare ideea că, criteriul caracterului ştiin-

---

26). Ch.L.Stevenson "Ethics and Language, New-York, Yale University Press, p.37.

ţific al unei propoziţii va fi verificabilitatea, iar verifica-
bilitatea este înţeleasă în sensul introdus de neopozitivism.
"Adevărul moral" nu rezistă unei asemenea exigenţe, străine în
fond de spaţiul specific al moralităţii. Ayer a şi găsit toate
argumentele pentru o atare expulzare. Este întemeiată în totali-
tate această poziţie, sau ea are nevoie de corecturi sau chiar de
răsturnări problematice? In fapt, enunţul moral are o valoare cog-
nitivă prin aceea că atunci cînd se formulează o judecată de tipul
"x este rău" - exemplu dat de A.Ayer însuşi - se constată că se
poate înfera că x este o serie întreagă de lucruri că are nişte
calităţi şi atribute empiric verificabile. Orice formulare ca cea
de mai sus incită gîndirea la răspunsuri şi la sondaj cognitiv
imediat. "X este rău" nu înseamnă simpla dezaprobare apropiată de
interjecţial, ci şi justificarea implicită a dezaprobării, nu este
simplul reflex al exclamării negatoare izvorîte din afectivitate,
din dispoziţia momentană a subiectului valorizator, ci este simul-
tan, şi interogaţia cu privire la cauza pentru care se consideră că
"x este rău". Examenul cognitiv încearcă să stabilească criteriul
după care se spune "x este rău", sau să-l descopere. Există şi
punţi de legătură, relevate de altfel de Stevenson, odată, prin
însăşi faptul că recunoaşte drept de existenţă pentru cele două
tipuri de semnificaţii şi în al doilea rînd prin subtila distinc-
ţie dintre semnificaţia cognitivă şi sugestia cognitivă. Atunci
cînd în corpul social - şi aceasta este cazul general în societate
dacă aceasta nu e bîntuită de suflul anomic - criteriile de valo-
rizare sînt relativ bine sedimentate şi fixate, membrii comunită-
ţii sau societăţii nu formulează doar sugestii cognitive, ci şi
veritabile semnificaţii cognitive. Credem că, judecăţile morale
au mai mult decît o singură dimensiune, oricare ar fi ea: cognitivă
emoţională, acţională, şi adevărul lor se poate institui numai

prin considerarea simultană a semnificaţiilor componente, chiar dacă acestea ocupă ponderi inegale şi variabile după context, persoană, grup social în care are loc comunicarea şi procesul de valorizare. Ele cad bineînţeles sub incidenţa adevărului şi falsului în măsura în care au semnificaţie descriptivă, însă comprehensiunea lor plurivocă implică un fenomen de centrare multidirecţionată asupra enunţului în cauză. Familiară de acum teza lui Ayer precum că judecata de valoare şi termenii morali nu descriu nimic, nici "ceea ce se numesc proprietăţi "naturale" nici ceea ce sînt denumite proprietăţi "ne-naturale"[27]. (referire la G.Moore, n.n.) a avut menirea de a incita la controversă mai ales pe cei din orientarea cognitivistă, dar şi întreaga mişcare anticognitivistă, care, în general se opune anticognitivismului emotivist al lui Ayer, dar îl are în vedere permanent.

Si nici nu e dificil să se explice această situaţie. Ayer poate fi, şi este actualemente criticat din toate direcţiile însă nu poate fi neglijat. Raportarea la el este obligatorie, atunci cînd cercetarea vizează spaţiul teoriei etice din ultimii patruzeci de ani.

Amintim,că, în puţinele încercări de pe poziţii marxiste de a valorifica datele furnizate de meta-etica contemporană - inclusiv cele relevate în opera lui Ayer - s-a conturat o modalitate diferită de privire a adevărului moral, ideruotibilă la una din teoriile emotiviste, intuiţioniste, prescriptiviste, etc. Astfel Stelian Stoica în două lucrări[28] abordează problema adevărului moral, operînd cu doi termeni fundamentali în definire: judecata de valoare şi criteriul social obiectiv al moralităţii. Adevărul

---

27). W.D.Hudson, Op.cit., p.136

28). Semnificaţia cognitivă a judecăţilor morale" în Filos.şti, vol.I., 1971. rev. "Forum" -şt.soc.şi "Adevărul moral" în şt.soc.nr.2/1973

moral va fi:"concordanţa dintre o judecată de valoare şi criteriul social obiectiv al moralităţii"[29]. Or, cercetarea din meta-etică supune analizei exclusiv primului termen al relaţiei iar cel de al doilea cu toate implicaţiile ce derivă din istoricitate şi condiţionare socială, lipseşte, sau primeşte formulări lapidare, ca la Stevenson cînd enunţă "procesul de condiţionare".

"Emergenţa emotivismului a primit una dintre cele mai importante dezvoltări în teoria etică din timpurile moderne[30] odată cu "Language truth and logic" unde într-un singur dar dens capitol, Ayer a deschis perspectiva unilaterală a centrării în analiza limbajului moral asupra doar a laturii emoţionale. A fost o încercare şi o cercetare care şi-a asumat toate riscurile unui punct de vedere radical. Riscurile au deschis însă o cale şi la ea duc implicit sau explicit multe cărări ale eticei şi esteticii[31] actuale. mai ales în faza fundamentărilor teoretice a respectivelor domenii.

---

29). Stelian Stoica, Dicţionar de etică pentru tineret, Buc., E.P. 1969, p.11, şi Adevărul moral "in Forum nr.2, 1973, p.177.

30). W.D.Hudson op.cit.p.132.

31) v. pentru adevărul în artă, Gh.Stroia, Estetică şi militantism Minerva, 1977.

PARTEA a II-a

Cda. 160/981 Fasc. 9

ESTETICA FILOSOFICA. ESTETICIENI ROMANI

Există diverse posibilităţi de a pătrunde într-un domeniu al dezvoltărilor spirituale. Cînd interesul este în primul rînd instructiv-educativ, cum este în cazul de faţă, atunci, modalitatea unor "fişe" de autori, credem, se justifică. Cu cîteva precizări preliminare însă. Intr-o asemenea tratare, inevitabil, momentul evolutiv, istoric propriu-zis, cu relevarea dialecticii intime a succesiunilor reale, în cadrul cărora înaintările şi întoarcerile sînt rodul curentului de adîncime, nu poate fi evidenţiat în totalitate. Prin urmare un "dicţionar" de autori nu poate înlocui o istorie a problematicii esteticii româneşti, o poate cel mult condensa didactic-expozitiv. In cazul unei istorii cuprinzătoare (menţionăm că acum se află în curs de redactare prima Istorie a gîndirii estetice din România, coordonată de Gheorghe Stroia şi Dumitru Matei, termen de apariţie 1982) accentul explicaţiilor cade pe ansamblul variabilelor de ordin existenţial şi spiritual ce au activat şi făcut posibilă o teorie, o direcţie, un curent, ce-au produs o înlănţuire firească, durabilă sau nu, dintre o dezvoltare filosofico-estetică şi o propensiune ideologico-artistică ş.a.m.d. Dintr-o asemenea perspectivă cercurile îngustate ale forărilor analitice şi cele lărgite ale cuprinderilor explicative - cerute de o cupolă filosofică ce se impune pînă la urmă acestor căi - se întretaie, se întreţes continuu prefigurînd şi configurînd domeniul în ascensiunile, regresiunile şi salturile sale reale. Considerăm că, numai astfel devine comprehensibilă în istoria gîndirii estetice din România, şi "direcţia" lui Maiorescu, şi cea deschisă

şi descrisă de Constantin Dobrogeanu Gherea, şi nevoia susţinerii reciproce şi reciproc avantajoase, din motive de pedagogie socială şi morală, dintre filosofie şi critică, încă de la începuturi şi pe tot parcursul după aceea, sau, în aceeaşi ordine ideatică, necesara osmoză dintre o estetică filosofică şi o critică a culturii şi literaturii, îndeosebi. De fapt, estetica românească s-a aflat şi constituit în şi prin această intersecţie mult timp după debut, care coincide în plan social-politic general cu efervescenţa post-paşoptistă, cu realizarea statului român, a Unirii Principatelor. In acest sens, Maiorescu şi Gherea reprezintă într-un fel paradigma acestei situaţii (vezi seria de studii Estetica românească între critică şi filosofie din "Luceafărul", octombrie 1979, semnate de Ian Ianoşi), ambii aplicînd teoreme filosofico-estetice "validate" în focul criticii, în timp ce, din diverse motive, esteticile filosofice elaborat-sistematice, cum sînt cele ale lui Simion Bărnuţiu şi Constantin Dimitrescu Iaşi, nu au avut, absolut normal, un efect similar.

Perioada interbelică accentuează menţinînd această ipostază pe fundalul aceloraşi întemeieri sociologice şi culturale (a se vedea opera lui George Călinescu şi Eugen Lovinescu care privilegiază instanţa criticii) dar, totodată beneficiază şi de elaborări de sine-stătătoare de filosofie a artei, de estetică filosofică, relativ autonome faţă de critică, şi care acum au o largă audienţă (vezi mai ales opera estetică a lui Tudor Vianu, Lucian Blaga, Mihail Dragomirescu etc.). Linie, în fapt, originată tot în Maiorescu.

Estetica românească de după 23 August articulată pe şi în interiorul corpusului teoretic al marxismului, păstrează mutatis mutandis aceeaşi dublă deschidere, dat fiind, pe de o parte caracterul totalizant şi totalizator al acestei filosofii, precum şi

intrinseca sa dimensiune critică şi revoluţionară. Acum, fundamentele ontologice, gnoseologice şi axiologice ale disciplinei, sînt firesc, repuse în discuţie pe baze noi, dezvoltîndu-se treptat o estetică marxistă care-şi integrează prin reevaluări critice şi "cîştigurile" elaborărilor anterioare (vezi spre exemplu, mutaţiile semnificative produse prin acceptarea sinonimei frumosului cu esteticul, idee prezentă atît în estetica interbelică, cît şi-n cadrul noii opţiuni metodologice la Ion Ianoşi).

Dat fiind faptul că, ceea ce ne interesează în mod deosebit este evoluţia esteticii filosofice din ţara noastră, am reţinut numai acei autori, care într-un fel sau altul se încadrează în această grilă limitatoare, deci, în opera cărora, sau a iradiaţiilor acesteia, s-au pus şi impus explicit probleme referitoare la natura artei şi a frumosului, a obiectului esteticii, la definirea valorii estetice, idei care reprezintă în fapt <u>nucleul tematic</u> al oricărei filosofii a artei.

In sfîrşit, pentru a încheia aceste consideraţii, "fişa" autorilor selectaţi pe baza acestui criteriu mai sus enunţat, cuprinde o apreciere generală asupra locului şi valorii celui analizat în istoria gîndirii estetice româneşti, ideile de bază ale "esteticii" sale, originea şi destinul ulterior al acestor idei, precum şi lista lucrărilor reprezentative cu indicarea anului de apariţie.

SIMION BARNUTIU (1808 - 1864)

a intrat în istoria esteticii din România prin cursul său de estetică ţinut la Universitatea din Iaşi între anii 1858 - 1863, curs care reprezintă întîia lucrare didactic-sistematică de estetică filosofică ce s-a predat de la o catedră din învăţămîntul românesc. Deşi a folosit ca izvor documentar în elaborarea prelegerilor sale, lucrările filosofului german W.T.Krug (1770 - 1842), există totuşi o notă apreciabilă de contribuţie personală, evidenţiată atît prin noua sistematică propusă de autor, cît şi prin combinarea şi asocierea îndrăzneaţă a unor idei kantiene sau hegeliene. Influenţa kantiană transpare din definiţiile date frumosului, adevărului şi binelui, dar ea rezultă, în primul rînd din punerea în plan de coordonare a frumosului cu sublimul. Punctul lui de abordare este explicit filosofic, drept pentru care se tratează, în prima parte, categoriile estetice, cele fundamentale (frumosul, sublimul, tragicul etc.) interesînd evident, mai mult dintr-o atare perspectivă. Problematica gustului estetic, a judecăţii estetice ("nedemonstrabilitatea judeciului estetic"), a adevărului estetic este rezolvată de Bărnuţiu tot în maniera filosofică speculativă, cu unele trimiteri la domeniul artei. Totodată, şi în clasificarea artelor pe care o propune în final (artele tonice, plastice şi mimice) el încearcă să se sprijine şi să facă trimiteri la un cadru teoretic mai general. Partea a II-a se şi intitulează de fapt "estetica aplicată".

In Estetica lui S.Bărnuţiu pot fi depistate idei care au precedat, e adevărat într-o formă încă nefinisată, demonstraţii ulterioare de maximă semnificaţie pentru ideologia literară şi artistică românească. Astfel, primordialitatea criteriului estetic idee atît de importantă în argumentaţia maioresciană, este prezentă

cu puţin timp înainte la Bărnuţiu. El afirmă clar că în artă "singura... tendinţă este să deştepte plăcerea din produotele sale". De asemenea, în acelaşi timp cu Radu Ionescu, el leagă valoarea artistică de întruchiparea sensibilă, făcînd cunoscută la noi, în acest fel, formula hegeliană a artei ca "reprezentare sensibilă a Ideii". O parte din ideile doar iniţiate de Bărnuţiu vor fi dezvoltate şi argumentate pe parcursul maturizării cercetării estetice româneşti. El are meritul de-a fi elaborat, surprinzător de cuprinzător şi sistematic pentru acel început în domeniu, prima formă a unei lucrări de estetică filosofică, ceea ce nu este puţin lucru.

- Estetica (1858 - 1863). Notiţele după cursul lui luate de studentul T.Burada se află la Biblioteca Universităţii Centrală "Mihai Eminescu" din Iaşi. Lucrarea a fost editată din 1972 sub îngrijirea lui Ion Iliescu.

RADU IONESCU (1832 - 1973)

. este considerat ca un iniţiator al esteticii filosofice, iar unii îl califică drept întemeietor, împreună cu Bărnuţiu a esteticii filosofice din România. Caracterul preponderent hegelian al ideilor estetice ale lui Radu Ionescu este evident atît în ceea ce priveşte definirea frumosului ca "aparentă sensibilă a ideii", (Artistul afirmă el "prin puterea talentului său particular... reprezintă idesa sub o formă simţitoare") cît şi prin preluorarea în acelaşi spirit a conceptului de ideal, după cum se ştie, concept central al esteticii lui Hegel. In acest sens, el arată că"adevăratul scop al artei este reprezentarea idealului, care este cea mai înaltă expresiune a frumosului, cea mai mare perfecţiune a frumuseţii ce există în natură". Prefigurează, totodată, ideea înălţării impersonale din estetica maioresciană atunci cînd afirmă în lucrarea Principiile criticei, că idealul frumosului "înalţă sufletul nostru într-o regiune divină de impresiuni încîntătoate..."

Consecvent ideii că opera trebuie cercetată pozitiv şi aidoma lui H.Taine cel influenţat de Hegel, care-l analiza-se înainte (1955) pe L.a Fontaine, aplică aceeaşi metodă asupra vieţii şi operei lui Alexandru Donici. Aceasta reprezintă o concretizare a principiilor filosofice pe care le-a susţinut în singura sa scriere estetică, Principiile criticei.

---

1. Principiile criticei (1861)
2. Critică literară şi teatrală (1862)
3. Alexandru Donici: Studiu asupra vieţei şi poeziilor sale (1852, 1863)

MIHAI EMINESCU (1850 - 1889)

cel mai mare poet român, ultimul mare romantic european are drept de cetate şi pentru începuturile istoriei esteticii filosofice din România. Scrierile sale din care poate fi degajată o opţiune fundamentală în problemele frumosului şi artei sînt reduse ca număr şi întindere. Cel care a tradus o parte din Critica raţiunii pure a lui Kant în perioada vieneză era desigur familiarizat şi cu Critica puterii de judecată, după cum, e sigur aprofundase deja pînă în acel moment marile monumente ale filosofiei universale şi cunoştea lucrările filosofice şi estetice ale lui Hegel şi Schopenhauer. Estetica - susţine Eminescu în studiul Cultură şi ştiinţă - trebuie să cerceteze pe lîngă frumuseţea de artă şi "frumuseţea naturală a vieţii", a omului, considerat "cel mai nobil op de artă al naturii". Avînd ca punct de plecare o asemenea premisă se susţine unitatea necesară a eticului şi esteticului: "... un suflet într-adevăr cult va fi aşadar acela a cărui fiinţă şi viaţă, simţire şi faptă va urma legile frumosului şi el merită numirea unui suflet frumos". Ca atare, Eminescu formulează premise ideatice referitoare la obiectul esteticii , la esenţa frumosului şi a concretizării acestuia "frumuseţea , la conexiunea eticului cu esteticul, prin asimilarea congruentă - conform cu un anumit ideal uman, social şi artistic, echilibrat, tinzînd spre perfecţiune - a unor idei de sorginte schillerianã, kantianã, schopenhauriană compatibilizate însă - aceasta fiind datul primar - cu ceea ce este considerat a fi nucleul estetic al artei noastre populare.

Sînt de notat pe lîngă aceste abordări generale şi unele accente referitoare la estetici particulare: a teatrului, a limbii etc.

CONSTANTIN DIMITRESCU - IASI (1849 - 1923)

a fost primul român care a elaborat o teză de doctorat cu subiect de estetică, teză intitulată Conceptul de frumos. A formulat explicit ideea că o "nouă concepţie despre lume trebuie să aducă cu ea o nouă concepţie despre frumos" şi, în acest context fundamental consideră frumosul ca problema supremă a esteticii. Pentru definirea conceptului de frumos utilizează sistematizînd idei din estetica universală. In acest sens, cel care considera că estetica "se află încă la începuturile ei" întreprinde o operaţie concertată avînd menirea să lămurească "ce este frumosul?" printr-un vast excurs istoric, pentru ca apoi să analizeze detaliat elementele obiective şi cele subiective ale acestuia. In textura propriu-zisă a lucrării pot fi sesizate, într-o înlănţuire logică, influenţele criticismului kantian, ale dialecticii hegeliene, ale teoriei herbartiene, dar şi orientarea experimentală din psihologie, iniţiată de Fechner chiar în acea perioadă, sau ideile efervescente atunci ale evoluţionismului sau vitalismului (I.M.Guyan).

Concentrat, poziţia lui poate fi redată prin propria-i exprimare: ceea ce explică frumosul "nu e factorul obiectiv în sine, ci obiectivul în raport cu subiectivul" ceea ce denotă o abordare dialectică remarcabilă pentru acel timp în problematica axiologică în curs de constituire.

Teoremele filosofice cuprinse în Conceptul de frumos precum şi abordarea ştiinţifică conţinută în larga sa demonstraţie au fost popularizate prin cursul său universitar de estetică şi prin numeroasele studii, eseuri publicate în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea. Se menţine ca o constantă abordarea coerentă şi matură a problemelor estetice şi poziţia sa democratică şi umanistă.

---

1. Der schönheitsbegriff (Leipzig, 1877)

2. Estetica şi critica modernă (1897)
3. Opera D-lui Gherea (1897)
4. Arta şi morala (1898)
5. Arta naţională (1900)

Anterior acestei serii de articole (2-5) a publicat în "România Literară şi Ştiinţifică" (1895 - 1896) articole precum Frumosul naturii, Arta şi frumuseţea artistică, Frumosul muzical, Clasificarea artelor etc.

TITU MAIORESCU (1840 - 1917)

director de şcoală, de orientare şi conştiinţă culturală, avînd un rol imens în viaţa literar-artistică şi politică timp de jumătate de secol, a elaborat studii de filosofie, logică, estetică şi critică literară ce-au marcat profund viaţa ştiinţifică şi ideologică artistică a vremii şi posterităţii. Există în opera sa o consecvenţă recunoscută în susţinerea ideii - de evidenţă filiaţie clasică - a identităţii dintre adevăr şi frumos, pe care o completează cu formula originată în estetica hegeliană, după care "adevărul cuprinde numai idei, pe cînd frumosul cuprinde idei manifestate în materie sensibilă". S-a remarcat de mult prezenţa influenţei în opera sa propriu-zis estetică, sau de aplicare numai a principiilor estetice adoptate şi adaptate, a unor idei preluate din Platon, Aristot, Kant, Schiller, Hegel, Herbart, Schopenhauer.
Se poate admite însă cu îndreptăţit temei că există o articulare ideatică a lucrărilor fundamentale, o aplicare coerentă şi permanentă a respectivelor preluări, care conferă valoare de ansamblu operei sale. Deşi n-a construit un sistem estetic închegat a creat şi susţinut prin operă şi prin mijloace culturale şi politice o direcţie şi un program teoretico-estetic şi ideologic ce se va regăsi în forme diverse - prin continuări sau contestări - în perioadele ulterioare, enunţînd şi detaliind <u>condiţia materială</u> şi

condiţia ideală a poeziei şi artei în genere, clarificînd şi aprofundînd în acest fel criteriile de judecare a valorii poetice. Dup. Maioresou, condiţia materială o formulează limbajul în toate formele sale şi-n întreaga sa complexitate, limbaj care, are menirea, în opera de artă sau literară, să plăsmuiască imagini apte să sensibilizeze şi concretizeze ideile. Condiţia ideală se referă la ideea exprimată, la conţinutul poeziei, care este ideea emoţională. Plecînd de la un asemenea fundament teoretic, autorul Criticelor lămureşte totodată ceea ce se va numi mai tîrziu "diferenţa specifică" dintre limbajul ştiinţei, respectiv filosofiei şi cel al artei. Acordă, din aceleaşi temeiuri antologice şi gnoseologice un important rol moral artei, arătînd că arta şi poezia reuşeşte să-l plaseze pe om dincolo de realitatea nemijlocită, într-un tărîm al "fiţiei ideale", unde se suprimă egoismul şi se consolidează marile idei ale umanităţii". In acest context introduce şi justifică ideea de impersonalitate. Arta trebuie să exprime în forme personale, însă esenţial pentru ea este să sesizeze idealurile şi năzuinţele umanităţii. Avînd ca substrat teoretic acest fundament filosofic explicit, critică subprodusele literare ale vremii, inoculate de didacticism, improvizaţie, ş.a.m.d., pentru a valoriza pozitiv creaţia populară, poeziile lui Eminescu, Goga, sau dramaturgia lui Caragiale, care răspund unei asemenea exigenţe.

Totodată, trebuie arătat, pentru că are relevanţă pentru constituirea direcţiilor în estetica filosofică românească, faptul că, ideea impersonalităţii precum şi altele apropiate acestora au fost consolidate ca derivînd dintr-o poziţie metafizic-speculativă, Gherea contrapunînd o altă perspectivă - materialist didactică şi istorică - în care accentul va cădea pe sesizarea şi explicitarea dimensiunii genetice şi funcţionale şi nu pe premiza speculativă a "autonomiei esteticului".

1. O cercetare critică asupra poeziei române de la 1867 (1867)
2. Asupra poeziei noastre populare (1867)
3. In contra direcţiei de astăzi în cultura română (1868)
4. Comediile d-lui Caragiale (1886)
5. Eminescu şi poeziile lui (1889)
6. In chestia poeziei populare (1909)

CONSTANTIN DOBROGEANU GHEREA (1855 - 1920)

a intrat abrupt şi s-a instalat în istoria gîndirii filosofice şi estetice din România, indiscutabil, ca cel mai de seamă pionier al propagării şi elaborării marxismului în condiţiile specifice ţării noastre. A fost în acelaşi timp teoretician al mişcării socialiste, autor de studii de sociologie, de estetică şi critică literară, iniţiator şi conducător de reviste social-politice. Gherea poate fi pus alături în cadrul istoriei esteticii marxiste de Plehanov, Mehring, Lafargue, Rosa Luxemburg, şi Kautsy datorită unor calităţi indiscutabile pe care le conţine opera sa estetică: a) situarea metodologică fermă, neechivocă pe poziţiile marxismului într-o etapă în care estetica filosofică de pe această platformă de-abia făcuse paşii de început; b) opţiunea clară pentru o estetică explicativă şi interpretativă totodată, care să nu eludeze nici un factor social, politic, phihologic etc. ce a generat opera sau s-a "topit" în aceasta; c) punerea bazelor şi conturarea liniilor directoare alături de cei mai sus invocaţi, ale unei sociologii a artei şi literaturii fundate materialist-dialectic şi istoric.

In contextul dezvoltării cercetării estetice de la noi şi din plan universal, Gherea a răspuns unei nevoi tot mai acute şi mai nuanţat formulate de a se sublinia multiplele medieri de ordin social care constituie în ultimă instanţă întemeierea esteticului.

Aceasta cu atît mai mult cu cît "estetica metafizică" tradiţională intrase demult în impas prin speculativismul ei steril. Dovedind o surprinzătoare maturitate de concepţie şi de aplicare a metodei materialist dialectice pe cazul concret al literaturii noastre, Gherea îşi plasează demersul său investigativ în contexte largi, precum raportul artă - societate, fiind interesat explicit de caracterul de clasă al artei, de tendenţiozitatea artei, sau de relaţia dintre etic şi estetic. Fără a neglija specificul esteticului, insistă justificat asupra existenţei factorilor heteronomici din constutivitatea operei literare. In acest context teoretic cuprinzător clarifică, de fapt, tendenţiozitatea şi tezismul în artă. Respingînd într-un autentic spirit marxist, tezismul, ca o vulgarizare şi simplificare extremă a raporturilor artei cu viaţa socială, el arată însă că tendenţiozitatea este inerentă artei datorită genezei sociale a acesteia. Formularea concisă a acestei idei este următoarea: "creaţiunea artistului va exprima, într-un fel ori altul, tendinţele epocei în care trăieşte...
Deci, artă fără tendinţă nici nu poate să fie... Căci dacă arta va atinge viaţa socială, va exprima tendinţi sociale".

In Materialismul economic şi literatura, Gherea oferă o schiţă metodologică foarte clară arătînd că, într-o creaţie literară şi artistică "mai întîi e partea estetică în general,... pe urmă partea atît de importantă personală, specifică fiecărui artist şi, în sfîrşit partea socială, care mai ales e în legătură causală cu mediul economic al societăţii". Sînt exprimate aici datele primare ale oricărei analize de sociologie a artei şi literaturii".

---

1. Asupra criticii (iniţial a apărut cu titlul Critica criticii) (1887)
2. Decepţionismul în literatura română (1887)

3. Tendenţionismul şi teziSmul în artă (1888)
4. Eminescu (1877)
5. Asupra criticii metafizice şi celei ştiinţifice (1891)
6. Personalitatea şi morala în artă (publicat iniţial cu titlul Către D-nul Maioreseu) (1891)
7. Cauza pesimismului în literatură şi viaţă (1891)

Cele două volume de Studii critice care înglobează principalele scrieri estetice au fost editate în 1890 şi respectiv 1891.

G.IBRAILEANU (1871 - 1936)

nu a elaborat lucrări propriu-zis de estetică filosofică, dar a adoptat şi susţinut în studiile sale critice linia teoretică deschisă la noi de C.D.Gherea, militînd pentru un caracter ştiinţific, realist, pozitiv al cercetării literare. Preocupat de problematica socială şi naţională a artei, întreprinde generalizări şi conceptualizări care depăşesc uneori simplul demers critic. Astfel el a teoretizat într-o problemă care se revendică a fi tipică pentru orice abordare filosofică a artei, şi anume, relaţia formă-conţinut Considerînd că separaţia dintre formă şi conţinut "este mai mult o deosebire logică", Ibrăileanu susţine că între acestea există un "paralelism perfect", "fiecare stare sufletească avîndu-şi forma sa corespunzătoare", idee consonantă oarecum cu viitoarea identitate crocceană: intuiţie-expresie.

Fundamentul concepţiei sale estetice îl constituie ideea în conformitate cu care opera literară şi artistică nu este altceva decît o reflectare specifică a realităţii, trecută prin temperamentul artistului. Acea"formă nouă" ("forma corespunzătoare temperamentului"), care este capabilă să surprindă în şi pentru operă "sufletul poporului" constituie pentru Ibrăileanu, criteriul valorii estetice, garanţia existenţei acesteia.

Ibrăileanu se plaseazâ printre cei mai importanţi teoreticieni ai specificului naţional românesc, Spiritul critic în cultura românească oferind generalizări şi tipologii (realizate printr-un apel la investigaţii istorice şi sociologice) semnificative şi sub raport estetic. Specificul naţional al literaturii este analizat atît prin prisma factorilor obiectivi (condiţiile social istorice) cît şi a elementelor subiective (temperament etc.).

---

1. Originalitatea formei (1894)
2. Imprumutarea formei (1894)
3. Spiritul critic în cultura românească (1909)
4. Literatura şi societatea (1921)
5. Caracterul specific naţional în literarura română (1922)
6. Greutăţile criticii estetice (1928)

PETRE ANDREI (1891 - 1940)

sociolog şi filosof remarcabil, preocupat constant de bazele sociologiei ca ştiinţă, de sociolgia politică, a culturii şi a cunoştinţei, de concepţia filosofică contemporană a istoriei, de fundamentul etico-sociologic al fericirii, a elaborat, avînd prioritate în gîndirea axiologică românească, prima teorie articulată asupra valorii, inclusiv deci a valorii estetice. Merită amintit faptul că primul studiu care stă la baza teoriei sale axiologice, circumscrie, dintr-o perspectivă foarte modernă chiar valoarea estetică. El se intitulează Valorile estetice şi teoria empatiei (1915).

Intr-un context general, pentru definirea valorii estetice, ("frumosul e o noţiune corelată cu noţiunea subiect şi nu poate exista o valoare estetică decît pentru un subiect, pentru o conştiinţă") Petre Andrei recurge la distincţiile esenţiale dintre va-

lorile cunoaşterii, cele practice şi cele intuitive. "...Atitudinea reflexivă e obiectul logicii şi teoriei cunoaşterii, atitudinea practică e obiectul eticii şi al ştiinţelor sociale, iar cea intuitivo-contemplativă e obiectul esteticii". Pentru detectarea naturii, funcţionalităţii şi finalităţii valorilor estetice, chiar dacă uneori apelul se face la o teorie psihologică, în speţă cea a Einfühhung-ului, Petre Andrei delimitează adecvat graniţele separatoare dintre valori (economice, juridice, politice, etice, istorice, religioase), relaţiile dintre acestea, avansînd soluţii ce sînt validate cu unele rezerve şi de cercetare axiologică recentă.

---

1. Valorile estetice şi teoria empatiei (1915)
2. Filosofia valorii (1919)
3. Despre ideal (1922)

MIHAIL DRAGOMIRESCU (1868 - 1942)

s-a remarcat în istoria esteticii româneşti ca un creator de sistem, din păcate, adeseori minimalizat de contemporani şi posteritate. Ideile sale estetice ce se integrează într-un cadru interpretativ coerent şi concis, sistematic totodată, merită a fi cunoscute şi reţinute, chiar dacă ceva din inerentul deductivism al sistemului său aminteşte de trecutele încercări speculative ale secolelor anterioare. Ideea focală, de bază spre care se îndreaptă întregul demers din Estetica integrală constă în definirea frumosului psihofizic, după un şir lung de reducţii, prima dintre ele fiind considerată a fi aceea a direcţiilor polare din estetică - inaugurate în Antichitate de Platon şi Aristotel, - pe care integralismul le depăşeşte. Estetica integrală are după Mihail Dragomirescu patru caracteristici: a) îmbinarea deducţiei şi a inducţiei;

b) obiectul de studiu ştiinţific al ei nu este nici frumosul din natură nici cel din imaginaţie, ci numai frumuseţea din artă; c) obiectul frumos este creaţia genială; d) principiul unităţii ("obiectul frumos nu e altceva decît o fiinţă organică de natură psihofizică, pe care trebuie să ne-o însuşim în întreaga ei existenţă"). Estetica integrală exprimă încercarea autorului - prin asimilarea simultană atît a conceptelor şi principiilor filosofiei artei, cît şi a rigorilor analitice ce se prefigurau atunci în ştiinţele artei - de-a unifica conceptual estetica sub cupola unei explicaţii incontestabile. Susţinerea ideii autonomiei perfecte, a lipsei de mobilitate a frumosului artistic, mult criticată, care derivă din principiile esteticii integrale, nu este de natură să anuleze sau să pună în umbră virtuţile reale ale construcţiei sale teoretice originale, cu atît mai mult cu cît în ea se găsesc elemente care-l situează în postura de precursor al metodologiilor cele mai actuale, structuralismul spre exemplu. Cade în acest fel acuzaţia ce s-a adus integralismului de-a nu avea posteritate.

---

1. Critica ştiinţifică şi Eminescu (1894)
2. Ştiinţa literaturii (1926)
3. Integralismul (1927)

EUGEN LOVINESCU (1881 - 1943)

critic şi istoric literar, teoretician al culturii a avut o influenţă deosebită asupra climatului spiritual al perioadei interbelice inclusiv asupra conturării unor poziţii în domeniul filosofiei artei, pronunţîndu-se explicit asupra unor probleme precum acelea privitoare la natura esteticului, a progresului sau adevărului în artă. Corpusul relativ omogen ale teoremelor sale estetice cuprins în diverse lucrări poate fi lămurit numai în strînsă corelaţie cu concepţia sociologică, mai bine spus, cu fundamentul psihosociologic al încercării sale de filosofie şi sociologie a culturii.
Conceptul cheie al construcţiei sale culturalogice îl constituie cel de sincronie, care desemnează acea necesitate sociologică de interdependenţă a tuturor fenomenelor vieţii contemporane.
In acest context ontologic, Lovinescu avansează şi susţine ideea sincronizării necesare a artei în condiţiile evoluţiei societăţii actuale. Conceptul de imitaţie (preluat de la Gabriel Tarde şi extins ca semnificaţie mult dincolo de cadrele psihosociale, devenind un concept al filosofiei culturii şi artei) este celălalt concept de bază, utilizat în corelaţie cu primul, nesuprapunîndu-se însă cu acesta. Lovinescu nu anulează însă în acest fel, cum s-a interpretat nu cu mult timp în urmă forţîndu-se textul, importanţa specificului naţional. Dincolo de prelungirile nespecifice, de lărgirea excesivă a conceptelor, mai departe decît cîmpul real în care acestea pot fi operaţionale, este de remarcat valoarea cognitivă şi practic ideologică pe care concepţia sa a iniţiat-o într-o etapă în care domina imobilismul cultural tradiţional şi provincialismul.

Strîns legat de susţinerea imposibilităţii unei estetici ştiinţifice, Lovinescu demonstrează posibilitatea şi necesitatea circumscrierii variaţiilor sentimentului estetic, sentiment determinat după concepţia sa de factorul rasă şi timp. Cu această plat-

formă teoretică, autorul Mutaţiei valorilor estetice va susţine şi reliefa esteticul ca valoare specifică în artă şi va sublinia neîncetat însemnătatea concepţiei autonome a valorii estetice.

---

1. Istoria civilizaţiei române moderne (1924 - 1925).
2. Istoria literaturii române contemporane. Mutaţia valorilor estetice, vol.V (1930).

GEORGE CALINESCU (1899 - 1965)

prodigiosul critic, istoric literar, estetician, poet şi prozator are o opţiune fundamentală în probelemele esteticii (transant formulată mai ales în lucrările: Curs de poezie, Istoria ca ştiinţă inefabilă şi sinteză epică, Notă despre aşa-zise "subiectivisate", Echilibrul între antiteze ş.a), care a marcat şi justificat într-un fel întreaga sa concepţie critică. Refuzînd postulatele considerate apriori ale esteticilor sistematice - printre acestea fiind numite sau vizate cele aparţinînd lui Mihai Dragomirescu şi Tudor Vianu - consideră că, prin natura sa obiectul esteticii nu poate fi limitat şi delimitat, "ştiinţa frumosului", fiind, în fapt, continuu în imposibilitate de-a opera cu metodele obiective de cercetare, şi de-a propune, în absenţa operei şi capodoperei, norme pentru acestea şi pentru procesul creaţiei. Deşi neagă caracterul ştiinţific al esteticii, operînd o înţelegere restrînsă a categoriei de ştiinţificitate (vezi mai ales consideraţiile din Istoria ca ştiinţă inefabilă şi sinteză epică, unde disjunge abrupt pe linie neokantiană între "legile naturii" şi "legile spiritului") militează şi este partizanul de fapt, al unei estetici aposteriori. El însuşi de fapt, prin puterea talentului său va stabili prin generalizare, criterii, principii, norme, reguli pe care le va detecta în opera

ca atare. Avînd deci mereu ca referenţial implicit şi explicit opera şi creaţia, el întreprinde o serie de generalizăti, tipologii de adîncă valoare euristică (vezi tipologia clasic, romantic, baroc, 1944), în problemele idealului estetic, a frumuseţii şi perfecţiunii din artă, a curentului, a orientărilor literare şi artistice, ş.a.m.d. De acord cu Benedetto Croce în privinţa unicităţii şi irepetabilităţii operei, nu va subscrie la teza imposibilităţii găsirii unor trăsături generale comune, pentru o epocă, un curent, o tendinţă sau grupare literară, şi, se va delimita de relativismul lovinescian.

---

1. Viaţa lui Eminescu (1932)
2. Curs de poezie (1939)
3. Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent (1941)
4. Clasicism, romantism, baroc (1944)
5. Universul poeziei (1945 - 1948)
6. Istoria ca ştiinţă infabilă şi sinteză epică((1947)
7. Estetica basmului (1965)

TUDOR VIANU (1897 - 1964)

cel mai de seamă estetician filosof român al primei jumătăţi de secol XX a urmărit sistematic în opera sa elaborarea unei viziuni unitare asupra domeniului esteticii. Concepţia sa filosofică s-a concretizat printr-un raţionalism niciodată părăsit sau suspendat şi un umanism de cea mai solidă şi nobilă filiaţie. In lucrările sale de estetică, filosofia culturii şi a valorii se observă influenţa filosofiei neokantiene şi a metodei feonomenologice, ce i-au marcat demersul fundamental, opţiunile primare şi soluţiile principale. Elaborînd o Estetică monumentală, autorul este conştient că ea este "întîia încercare a literaturii româneşti de a prezenta

Cda. 160/981 Fasc. 10

un tratat în care oricare din întrebările însemnate ale ştiinţei noastre îşi pregăteşte locul ei într-o unitate organică, hrănite din substanţa cercetării mai vechi şi mai noi". Dintr-o asemenea perspectivă voit totalizatoare, esenţialmente filosofică se rezolvă problemele fundamentale ale esteticii: raportul dintre frumosul natural şi frumosul artistic (numai cel de-al doilea este considerat apt să fie în postura de obiect al esteticii); metodele de cercetare şi valoarea normelor în estetică; caracterizarea generală a valorii estetice în raport cu celelalte clase de valori (în Introducere în teoria valorilor (1942) definirea să va arăta astfel: "valoarea estetică este reală şi personală, spirituală, scop, neintegrabilă, aderentă, amplificativă"); originea artei; fenomenologia operei; structura creaţiei artistice; receptarea operei de artă ş.a.

Deosebit de fecund pentru cercetare s-a dovedit a fi punctul de vedere axiologic adoptat de Tudor Vianu. Chiar dacă în caracterizarea generală a valorii estetice (atît cea din Estetica cît şi cea din Introducerea în teoria valorilor) sînt prezente unele tendinţe autonomiste, dezvoltările propriu-zise care urmează, referitoare la relaţia dintre artă şi celelalte tipuri de valori, evidenţiază, din contra impuritatea, heterogenitatea acesteia.

Prin multitudinea şi profunzimea problemelor analizate, prin încercarea încununată de succes de-a sintetiza natura operei de artă, producerea şi receptarea ei, Estetica, lui Vianu se situează indiscutabil alături de realizările similare ale lui Benedetto Croce şi Nikolai Hartmann. De asemenea, concepţia filosofului cu privire la totalitatea culturii ("o simplă cunoaştere fragmentară, lipsită... de perspectivă către totalitatea lucrurilor, n-are aproape nici o valoare teoretică") şi corelat cu aceasta la funcţiile totalizatoare ale artei, trebuie recunoscută ca fiind foarte apro-

piată concepţiei marxiste. In acelaşi timp trebuie menţionate ca fertile ideile referitoare la civilizaţie "ca sumă a operelor", la originea artei din muncă (arta fiind după Vianu "forma cea mai perfectă a muncii omeneşti"), precum şi o serie de corelaţii dialectice ce-şi păstrează adeseori actualitatea: autonom şi heteronom; raţional şi iraţional (în procesul creaţiei); totalitate şi structură; esenţă şi aparenţă, naţional şi universal, ş.a.m.d.

Au, de asemenea, deosebită valoare teoretică atributele operei de artă, originalitatea imutabilă şi ilimitarea simbolică ce-şi dovedesc operaţionalitatea şi în perioada actuală a unor "poetici a operei deschise" - descoperite de Vianu în Tezele unei filosofii a operei din Postume.

---

1. Dualismul artei (1925)
2. Arta şi frumosul (1931)
3. Idealul clasic al omului (1934)
4. Estetica (1934 - 1936)
5. Introducere în teoria valorilor (1942)
6. Poezie şi filosofie (1943)
7. Filosofia culturii (1944)
8. Probleme de stil şi artă literară (1955)
9. Postume (1966).

LUCIAN BLAGA (1895 - 1961)

cel care a construit un sistem filosofic cu o arhitectură impresionantă de categorii şi concepte, adesseori supranumit "filosoful poet" şi "poetul filosof", a elaborat dintr-o perspectivă spiritualistă, o viziune totalizatoare asupra esteticului şi artei. Alături de contribuţia lui Vianu, opera sa estetică, sau revendicabilă unei atari încadrări, constitue palierul superior, punctul de referinţă înalt la care a ajuns gîndirea românească în domeniu, în respectiva perioadă. Merită amintit, faptul că, în ordine cronologică una din primele lucrări se intitulează Filosofia stilului (1924), iar atunci cînd îşi socotea sistemul încheiat şi închegat (1959), punea lucrarea Despre conştiinţa filosofică (1947), în care problemele artei şi filosofiei sînt sintetic şi fundamental tratate, în postura de început a întregii sale construcţii filosofice. Concepţia lui estetică poate fi înţeleasă astfel numai în contextul marelui eşafodaj pe care-l reprezintă cele trei trilogii, care înglobează concepţia sa despre cunoaştere, cultură şi valoare.

Pentru Blaga, dincolo de orizontul lumii date care se supune categoriilor intelectului, fiinţează orizontul misterelor, mod specific al existenţei umane, care poate fi cunoscut doar prin categoriile inconştientului. Arta, consideră autorul Trilogiei culturii, încearcă a releva misterul prin mijloace care ţin în primul rînd de instanţa sensibilităţii sau a concretului intuitiv. Ea reprezintă un act de intenţie revelatoare în raport cu orizontul misterelor, ce nu primeşte conturul cunoaşterii ca atare, deoarece intervine, în actul de relevare a misterului, permanent, cenzura transcedentală şi categoriile abisale, categoriile inconştientului. Din această perspectivă şi avînd ca fundament şi punct de plecare, arta ca act de intenţie revelatoare în raport cu misterul

se elaborează categorii, precum, "matricea stilistică", "orizontul inconştient", "anabasis" şi "catabasis" etc., încercări multiplu reluate şi adîncite, avînd în ultimă instanţă menirea să explice factorii, variabilele ultime, invizibile ale unei culturi.

Chiar dacă concepţia estetică a lui Blaga este esenţialmente subordonată unei metafizici speculative, preocupată în principal de automişcarea spiritului, ea aduce lămuriri, clarificări, accente şi aprofundări, care sînt şi astăzi actuale, (vezi în acest sens formularea: "Intenţiile, cu care filosoful şi artistul calcă, nu sînt ...aceleaşi... Arta invită personalitatea la dezlănţuire. Filosofia o pune la încercare, ridicîndu-i în faţă condiţiile grave ale unei norme impersonale... Artistul lucrează cu mijloace ce ţin... de intuiţie şi sensibilitate. Filosoful lucrează într-un material de concepte şi viziuni de supremă abstracţie") slujind ca puncte de referinţă esteticilor şi esteticienilor mai noi. Dintre acestea fac parte ideile de susţinere a specificităţii artei, cele privitoare la unitatea culturii în cadrul aceluiaşi stil, cele prin care se demonstrează comunicarea generică a artei cu celelalte universuri valorice, sau cele privind legea non-transponibilităţii, lege reevaluabilă, în chiar concepţia dată de autor într-o privire teoretică asupra fenomenului kitsch. De asemenea, nu poate fi omisă ca o contribuţie de excepţie, teoria sa asupra specificului naţional, intuiţiile majore cu privire la locul şi aportul spiritualităţii româneşti în concertul creaţiilor, al culturilor universale

---

1. Cultură şi conştiinţă (1922)
2. Filosofia stilului (1924)
3. Trilogia cunoaşterii (1931-1934)
4. Trilogia culturii (1935-1937)
5. Trilogia valorilor (1941-1942)
6. Despre conştiinţa filosofică (1947)

CAMIL PETRESCU (1894 - 1957)

a intrat în teoria gîndirii estetice din ţara noastră prin elaborări dintre care cele mai cunoscute sînt Teze şi antiteze (1933) şi Modalitatea estetică a teatrului, dar semnificative pentru estetică rămîn şi analiza fenomenologiei husserliene din Istoria filosofiei (1938), sau, partea ultimă din masiva lucrare Ştiinţa substanţei (1938 - 194o) încă în manuscris, intitulată Teoria valorilor, Etica, Noocraţia. Importantă este opţiunea lui pentru intuiţionismul bergsonian, (vizibil şi în analiza operei lui Marcel Proust, dar şi-n opera literară) dar mai ales acesa pentru fenomenologie, atît pentru modul original în care a preluat, interpretat şi prelungit demersul husserlian, cît şi pentru "topirea" viziunii fenomenologice în chiar structura tipologic-caracterială a personajelor sale. Există astfel o strînsă corelaţie, între "intuiţia esenţei" în concepţie fenomenologică, predilecţia lui pentru eroul însetat de absolutul Ideii în preeminenţa acordată cunoaşterii totale şi totalizatoare în orice act al vieţii şi al creaţiei. Pentru Camil Petrescu însăşi opera artistică nu este altceva decît viziunea ce aspiră spre integralitatea lumii orînduite într-o structură care stabileşte şi legitimează o semnificaţie a totului.

Şi în consideraţiile sale privitoare la spectacolul teatral se întrezăreşte viziunea filosofică a autorului Ştiinţei substanţei, care depăşeşte permanent cadrul îngust al unor teoretizări empirice.

---

1. Teze şi antiteze (1933)
2. Modalitatea estetică a teatrului (1937)
3. Ştiinţa substanţei (manuscris) (1938 - 194o)

D.D.ROŞCA (1895 - 1980)

filosof de formaţie raţionalistă, autor a numeroase lucrări cunoscu cute şi recunoscute, traducător şi editor al operei lui Hegel în limba română, inclusiv a celor două volume din Estetica, n-a scris studii specializate de estetică, dar prin natura preocupărilor sale filosofice a analizat concepţia estetică a lui Hegel, mai ales prin prisma influenţei acesteia asupra celebrului teoretician al cunoaş-terii artei din secolul trecut, care a fost H.Taine. In acest caz, al Influenţei lui Hegel asupra lui Taine (ed. franceză 1928, cea română definitivă 1968) ca şi-n Insemnările despre Hegel (1967) interesul pentru construcţia estetică originală nu este marcat, el apare însă în mai mare măsură în Existenţa tragică (1934, ediţie definitivă 1968) lucrare de profundă sinteză intrată în istoria filosofiei româneşti. Ceea ce poate fi degajat şi depistat aici, din unghiul filosofiei artei şi al esteticii generale poate fi comprimat în următoarele idei: a) atitudinea estetică în faţa lumii este o componentă esenţială, inalienabilă a condiţiei autentic umane; b) există o corelaţie necesară între etic, estetic şi ştiin-ţific (vezi în acest sens şi critica raţionalismului excesiv,a scientismului şi la antipod valorizarea gratuitului); c) existenţa unui teritoriu ontologic al esteticului.

O parte a acestui cadru problematic este detaliat pe parcursul numeroaselor studii şi eseuri ulterioare fără intenţii de estetică sistematică însă.

---

1. Existenţa tragică (1934)
2. Linii şi figuri (1943)
3. Ştiinţă şi filosofie (1968)
4. Studii şi eseuri filosofice (1970)
5. Oameni şi climate (1971)

MIHAI RALEA (1894 - 1964)

s-a afirmat în gîndirea românească prin lucrări de antropologie filosofică, sociologie, estetică, psihologie socială, istorică şi critică literară. Iniţial sociolog de formaţie, adoptă încă din faza doctoratului premise ale filosofiei marxiste conjugate cu elemente durkheimiste. Spirit cuprinzător a rezistat tentaţiilor oferite de psihologie sau sociologie, atît în antropologie cît şi în estetică, configurînd complexe ideatice ce se susţin dintr-o perspectivă filosofică. A considerat în mod constant că estetica este ştiinţa faptelor valoroase estetice, disciplină care are simultan un rol explicativ şi unul normativ. Optînd pentru o metodologie integratoare ce utilizează ştiinţele particulare ale artei şi metodele corespunzătoare acestora, Ralea este printre primii la noi care are rezerve faţă de aplicările fenomenologiei şi structuralismului în estetică. In analiza domeniului, surprinzînd impuritatea esteticului, delimitează totodată şi trăsăturile faptului estetic, şi anume: construcţia simbolică, plăcerea dezinteresată, cunoaşterea expresivă individuală, finalitatea autonomă (scopul ei este propria perfecţiune), caracterul convenţional, sinceritatea. Explicaţiile date în legătură cu valoarea estetică şi criteriul estetic, atît în prelegerile sale cît şi-n studiile disparate, precum şi distincţiile stabilite între estetic şi artistic, etnic şi estetic, moral şi estetic, estetic şi estetism sînt de natură să întregească imaginea despre opera fisosofică şi estetică a lui Ralea, operă ce conţine o serie de contribuţii şi accente valoroase în sine sau prin comparaţie cu cei situaţi pe acelaşi palier, Vianu îndeosebi. In acelaşi timp, orientarea sa în analiza fenomenului literar şi artistic poate fi considerată principial ca fiind în continuarea liniei deschise de C.Dobrogeanu Gherea, chiar dacă registrul tematic, nuanţele şi preferinţele celor doi sînt adeseori adînc diferenţiate.

1. Valori (1935)
2. Mentalitatea estetică şi timpul nostru (1941)
3. Prelegeri de estetică (1927-1928) - Iaşi şi 1940 - 1944)
4. Explicarea omului (1946)
5. Cele două Frante (1956)
   Prelegerile au fost publicate postum (1971)

MIRCEA FLORIAN (1888 - 1960)

a elaborat într-o perspectivă raţionalistă, caracteristică de fapt întregii sale filosofii, o lucrare de remarcabilă sinteză, Metafizică şi artă (1945) una din contribuţiile notabile la întregirea corpusului filosofic al esteticii româneşti. Din păcate însă lucrarea a rămas puţin cunoscută, şi, ca atare, ideile conţinute în ea n-au circulat în suficientă măsură. Combătînd agnosticismul estetic, acordînd un loc important artei, căreia i se recunoaşte cu obstinaţie, îndeosebi funcţia epistemologică şi caracterul formativ, Mircea Florian îşi circumscrie concepţia sa despre frumos şi artă, pe următoarele coordonate, susţinute cu argumente profunde, de întemeieri, evident filosofice: a) arta nu este o esenţă, ci este o relaţie (şi, mai precis, arta nu e fundată pe o relaţie, ci este ea însăşi această relaţie); b) esteticul nu poate fi gîndit altfel decît ca punte între real şi ireal; c)dintre toate soluţiile date problemei ridicate de raportul dintre filosofie şi artă, cea mai falsă i se pare a fi considerarea filosofiei ca un "amestec" de ştiinţă şi artă; tentaţia de a face din filosofie "un fel de artă" poate avea, spune Mircea Florian, două consecinţe: 1. înălţarea "aparentă" a filosofiei la "certitudinea" şi magia artei concomitent cu degradarea artei de la menirea ei, şi 2. reducerea filosofiei la treapta "poeziei de noţiuni" concomitent cu compromiterea artei căreia i se impune funcţia de "mîntuire" a omului, sau

de surogat de religie. A considerat pe tot parcursul lucrării că "asta trăieşte dintr-o experienţă specifică, în care realul şi irealul se întîlnesc şi se contopesc "într-un chip anevoie de analizat", că ea posedă o anumită acţiune care "porneşte de la individual şi culminează în social", şi, din această perspectivă a tratat în termeni mai mult decît nuanţaţi raportul dintre filosofie şi artă, dintre obiectul estetic şi obiectul filosofic, dintre morală şi artă ş.a.m.d.

- Metafizică şi artă (1945)

LIVIU RUSU (1901)

filosof şi estetician de formaţie raţionalistă a propus în lucrările sale, dintre care unele au intrat în circuit universal (ex. Essai sur le creation artistique. Contribution à une esthétique dynamique), o definiţie proprie frumosului, sintetizînd elemente din tradiţia filosofică universală, de la Platon şi Aristotel, la Kant, neokantianism, precum şi contribuţiile esteticienilor filosofi autohtoni şi străini din secolul al XX-lea. In prima sa lucrare (1935) lansează ca idee de bază a esteticii, analiza creaţiei artistice, a esenţei artei. Revenind asupra acestei probleme, păstrînd încă o parte din conceptele fundamentale pe tot parcursul demonstraţiilor ulterioare (ex. eul originar), consideră că frumosul este fenomenul estetic de bază, că el formează obiectul esteticii, atît în ipoteza lui de frumos artistic cît şi în cea de frumos natural. Optînd pentru această rezolvare ("estetica este ştiinţa frumosului") se formulează în acelaşi timp ideea "că orice fenomen estetic implică o valoare, ceea ce înseamnă că în cadrele

esteticii noţiunea de frumos este <u>sinonimă</u> (s.n.) cu noţiunea de valoare estetică". Frumosul - valoare imanentă, autotelică - este definit ca valoare <u>conectivă</u> care sintetizează într-un mod original binele şi adevărul care sînt valori transgrediente. In acest sens, se arată că, dacă adevărul ne arată <u>ceea ce este</u>, iar binele <u>ceea ce trebuie să fie</u>, atunci "<u>frumosul ne arată ceea ce este sub forma cum trebuie să fie</u>".

Elaborînd o concepţie unitară, subtil articulată şi îmbogăţită mereu, autorul <u>Logicii frumosului</u> rămîne constant la ideea că, o definiţie totală a frumosului trebuie să pleace de la premisa "unităţii esenţiale a eului originar", care în atitudinea estetică asoundeo... sufletul omenesc în mod integral". Concluziv, putem nota că ideea sa, a sinonimei frumosului cu valoarea estetică a fertilizat gîndirea estetică românească devenind o premisă metodologică inclusiv pentru esteticienii ultimelor două decenii. De asemenea, prin ideaţia unitar sistematică a lucrărilor sale, şi prin atitudinea teoretică atinsă s-a situat alături de opera celor ce-au marcat filosofic cercetarea estetică în perioada interbelică: Mihail Dragomirescu, Tudor Vianu, Lucian Blaga, Alexandru Dima.

---

1. <u>Essai sur le création artistique. Contribution à une esthetique dynamique</u> (1935)
2. <u>Le sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine</u> (1935)
3. <u>Estetica poeziei lirice</u> (1937)
4. <u>Viziunea lumii în poezia noastră populară</u> (1967)
5. <u>Logica frumosului</u> (1946)
6. <u>Scrieri despre Titu Maiorescu</u> (1979)

ALEXANDRU DIMA (1905 - 1979)

teoretician remarcabil, spirit raţionalist, având o formaţie filosofică complexă a elaborat mai ales în deceniul al cincilea o serie de lucrări notabile pentru fundamentarea filosofică şi ştiinţifică a esteticii. A sintetizat în scrierile sale propriu-zis estetice tradiţia filosofiei artei de filiaţie germană îndeosebi, dar şi a celei româneşti (Mihai Dragomirescu, Tudor Vianu) şi franceze. A încercat să analizeze exhaustiv încă în primele lucrări, domeniul esteticii, fiind interesat în mod constant şi după aceea de ontologia regională a esteticului şi de posibilitatea constituirii ştiinţifice a esteticii. In acest sens, în "Intemeierea esteticii" se consideră că există trei momente: a) momentul ontologic al disciplinei în care esteticul este considerat a fi acea formă spirituală care-şi este "sieşi îndestulătoare"; b) momentul de teorie a cunoştinţei estetice, care sesizează cunoaşterea conceptuală a formei estetice; c) momentul sistematizării ştiinţei estetice, care-şi menţine ca problemă unghiulară definirea valorii estetice. Idei pătrunzătoare, apropiate de cele susţinute şi de Mircea Florian în Metafizică şi artă, susţine Alexandru Dima atunci cînd analizează detaliat funcţia epistemologică a artei. Deşi există puncte de convergenţă cu Vianu în multe privinţe, se deosebeşte de acesta atunci cînd valorizează nediscriminativ ceea ce el numeşte "cele două moduri ale esteticului: frumosul natural şi cel artistic, neadmiţînd însă teza eterogenităţii absolute a acestora. Merită menţionată şi contribuţia adusă în analiza conceptului de artă populară în seria lucrărilor cu profil estetic.

---

1. Conceptul de artă populară (1939)
2. Asupra domeniului şi constituirii ştiinţifice a esteticii (1942)
3. Probleme estetice (1943)
4. Domeniul esteticii. Privire sintetică introductivă (1947)
5. Conceptul de literatură universală şi comparată (1967)

MARCEL BREAZU (1912)

unul din promotorii recunoscuţi ai cercetării estetice din deceniul şase a iniţiat, din perspectiva deschisă de teoria reflectării, o serie de aprofundare a problematicii circumscrise gnoseologiei artei şi literaturii. Acelaşi interes (vezi Cunoaşterea artistică 1960) acordat gnoseologiei revine apoi şi-n Imaginea artistică, şi ea lucrare de sinteză a autorului în care accentele sînt nuanţate, iar dimensiunile conceptuale şi noţionale avansate sînt de natură să elucideze zonele de interferenţă dintre ontologie, gnoseologie şi axiologie. Aici, şi-n alte lucrări de fapt, se va reveni asupra ideii de-a corela în mod necesar onticitatea operei cu caracterul ei axiologic. Autorul absoarbe în propriul cîmp al cercetării cele mai diverse teritorii, elaborînd studii sistematice dedicate modernismului şi decadentismului în artă (1967) (după ce anterior publicase "Probleme actuale ale conştiinţei estetice socialiste" 1966), unor direcţii din estetica contemporană (1968), precum şi aspectelor legate de estetica vieţii cotidiene, a raportului dintre artă şi ştiinţă, natură şi artă, privite în dialectica lor de interrelaţie, osmoză şi simbioză. Inevitabil se pronunţă (1971, 1972) şi-n mereu "via şi noua" problemă a obiectului estetic, în studii dense în care nevoia perspectivei totalizatoare autorul o implică în demonstraţia şi soluţia, pînă la urmă susţinută şi argumentată plurivoc. In acest sens se afirmă: "Nu se poate... face estetică dacă ne instalăm comod în structura sincronă a obiectului studiat, uitînd de obligaţia de a o proiecta în aprecierea diacronică a subiectului valorizator".

---

1. Cunoaşterea artistică (1960)
2. Probleme actuale ale conştiinţei estetice socialiste (1966)
3. Imaginea artistică (1967)

4. Modernitate şi decadenstism în artă (1967)
5. Direcţii în estetica contemporană (1968)
6. Dialoguri despre artă (197o)
7. Convorbiri despre artă. Intre Scylla şi Carybda (1971)
8. Realism şi modernitate în artă (1973)

ALEXANDRU TANASE (1923)

este prezent asiduu în viaţa filosofică şi culturală a deceniilor şapte şi opt cu numeroase studii şi lucrări care cuprind arii problematice şi tematice foarte diverse: axiologie, filosofia culturii, estetică, antropologie filosofică etc. Preocupările pentru estetică sînt subordonate în lucrări precum valoroasa Introducere în filosofia culturii (1968) unor alte centre de interes metodologic, în care însă, conex, se realizează cîştiguri şi pentru u teorie generală asupra artei şi frumosului, în măsura în care au intrat sub incidenţa analizei, natura valorilor, obiectivitatea lor, autonomia şi heteronomia în cîmpul valorilor spirituale. In aceeaşi ordine contextuală, de data aceasta însă cu o mai pronunţată implicare a unei tematici estetice propriu-zise se înscriu lucrările, Filosofie şi creaţie spirituală (1971) şi Dialoguri despre umanism (1976). In altele însă, Destinul artei în civilizaţia modernă (1971) sfera, preocuparea şi modalitatea de tratare pot fi considerate aproape tipice canonului tot mai larg demersului filosofiei artei. In mod explicit îşi propune să clarifice şi ordoneze totodată, raportul dintre artă şi filosofie, poezie şi filosofie în studiul "Vocaţia filosofică a artei", care cumulează, asamblează şi valorifică o bogată bibliografie a temei, atît universală cît şi românească. Semnificativă şi reprezentativă este în acelaşi timp încercarea de a oferi cît mai pertinente soluţii pentru opera unui estetician filosof (vezi în acest sens

Lucian Blaga - filosof poet, poetul filosof (1977) asupra căruia s-au aplecat pe rînd aproape toţi esteticienţii noii perioade.

---

1. Introducere în filosofia culturii (1968)
2. Filosofie şi creaţie spirituală (1971)
3. Destinul artei în civilizaţia modernă (1971)
4. Dialoguri despre umanism (1976)
5. Lucian Blaga filosoful poet, poetul filosof (1977)

ION IANOSI (1928)

a optat fără echivoc, într-un şir deja considerabil de acumulări şi sinteze, ce-au însemnat cărţi, studii, articole, unele de estetică "pură" "propriu-zisă", altele de critică şi istorie literară, acestea din urmă inoculate însă de secreta aspiraţie proprie demersului filosofic spre totalitate- pentru o estetică marxistă, filosofică prin intenţie şi realizare, construind mereu în prelungirea premiselor fundamentale pe parcurs şi acestea dialectic corectate. Parţialele propensiuni spre o estetică cuprinse în studiile publicate în deceniul 7, vor fi reunite în volumul Dialectica şi estetica (apărut 1971), care prefigurează deja, în linii mari dominanta metodologică şi preferinţele sintetic - sistematice de mai tîrziu ale celui care lansase înainte (1968) formula, atunci şocantă a "impurităţii artei" şi o argumentase logic şi istoric, ontologic şi axiologic, în egală măsură şi una şi alta. Se remarcă în întregul său demers o tendinţă dublă, atît cît complementarităţile se susţin reciproc, de a prelua, prelucra şi interpreta coerent articulat şi adîncit tot ceea ce s-a realizat meritoriu în estetica marxistă (autorul a întocmit şi prefaţat de altfel şi şase volume antologice din scrierile clasicilor marxism-

leninismului, patru precumpănitor relevante pentru estetică precum şi scrierile de estetică ale lui Hegel şi cele despre artă ale lui Plehanov ş.a), şi totodată, de-a valorifica moştenirea esteticii noastre filosofice, după cum se ştie cu realizări de prestigiu, cum este cazul operei lui Mihail Dragomirescu, Tudor Vianu şi Lucian Blaga.

Aria problematică apare succesiv îmbogăţită după amintita lucrare din 1971, conturînd o estetică marxistă, un tratat de autor ce se înalţă şi susţine prin propria armătură conceptuală şi categorială.. Este cazul Lecţiilor de estetică (1974), apoi a concentratei Schiţe pentru o estetică posibilă (1975), a Manualului de estetică (1976) şi în fine a Esteticii (1978) prima elaborare sintetică şi sistematică marxistă românească, şi ea doar un moment al cercetării, dar şi un referenţial de bază pentru viitoarele continuări.

Una din ideile de bază, formată şi ea pe parcursul aproximărilor succesive, care constituie într-un fel centrul gravitaţional al demonstraţiei, constă în postularea sinonimiei dintre frumos şi estetic. In acest context, se şi propune de altfel o definiţie a frumosului ("concretul semnificativ, cu condiţia ca maxima la semnificaţie să fie perfect contopită cu şi topită în... maxima la concretete", consonantă cu întregul eşafodaj conceptual şi categorial avansat anterior şi finisat ulterior de către autor). Lucrări (cu excepţia celor dedicate lui Thomas Man (1965), Dostoievski şi Tolstoi (1976) etc.).

---

1. Dialectica şi estetica (1971)
2. Lecţii de estetică (1974)
3. Schiţă pentru o estetică posibilă (1975)
4. Manual de estetică (1976)
5. Umanism: viziune şi întruchipare (1978)
6. Estetica (1978)
7. Hegel şi arta (1980)

GRIGORE SMEU (1928)

şi-a început şi conturat o poziţie în cercetarea estetică prin analiza sensurilor conferite frumosului în estetica românească, parcurgînd meticulos - cînd forînd în profunzime, cînd stabilind conexiuni ideatice inedite şi generalizări fundamentate - toate pîrtiile mari deschise în opera celor care, în perioada interbelică au propus şi impus definiţii categoriei centrale a esteticii, frumosul. Analizele s-au oprit astfel asupra sensurilor şi semnificaţiilor" frumosului ca "izbutit estetic" la Vianu, a frumosului "psihofizic" la creatorul"esteticii integrale" (Mihail Dragomirescu) a importantei legi a nontransponibilităţii formulată de Lucian Blaga, a sensului logodinamic al frumosului, aşa cum apare acesta în densele "teoreme" ale autorului Logicii frumosului (Liviu Rusu), sau, asupra accepţiunilor date de Lovinescu şi alţi gînditori ai epocii, aceleiaşi categorii. Fiind o lucrare propriu-zis de sinteză, Sensuri ale frumosului în estetica românească, cuprinde nu numai o detectare a "nucleului" concepţiilor mai sus amintite (în care context se propune şi o definiţie proprie a frumosului), ci şi legăturile multilaterale, mediaţiunile multiple ce se stabilesc între teoretizările cuprinzătoare şi cadrele artistice, culturale referenţiale. O medie teoretizare, cum cerea obiectul şi metodelogia aplicată, realizează Grigore Smeu în Repere estetice în satul românesc, lucrare în care, avînd ca punct de plecare o cercetare empirică, se avansează o serie întreagă de explicaţii de natură să lămurească destinul artei populare în satul contemporan, inclusiv prin analiza factorilor de ordin existenţial care au dus şi condus la proliferarea formelor de kitsch. De asemenea, interesul pentru problema relaţiei dintre elementele sociale ale artei şi autonomia acestora se obiectivează într-o amplă lucrare pe această temă, în care se topesc şi orînduiesc cîştigurile, în primul rînd ale es-

teticii marxiste în această direcţie. Trimiterile şi confruntările tezelor teoretice se realizează şi aici, nu arareori printr-un apel exemplificator la arta şi literatura română, îndeosebi, romanul interbelic şi cel al ultimului deceniu cu tematică socială marcată politic ("romanul politic") în afara studiilor din volume colective. Iată şi definiţia pentru frumos: "In expresia-i imediată şi frapantă, frumosul este splendoare, strălucire - exuberantă sau discretă - armonie. Din această perspectivă aş numi sentimentul frumosului nu pur şi simplu sentimentul perfecţiunii, ci drept tentaţia perfecţiunii, chemarea către intuirea sau realizarea plenară a virtualităţilor desăvîrşitului".

---

1. Sensuri ale frumosului în estetica românească (1969)
2. Repere estetice în satul românesc (1973)
3. Relaţia social - autonom în artă (1976)
4. Introducere în estetica artei de amatori (1980)

GHEORGHE STROIA (1930)

a militat consecvent încă din primele studii şi articole elaborate în cei dîntîi ani ai deceniului şapte pentru o estetică marxistă aptă să reînoade firul cu linia lui Gherea şi să valorifice în limitele principiilor acesteia moştenirea gîndirii estetice românesti de primă importanţă, de la Maiorescu, la Mihail Dragomirescu şi T.Vianu. Spirit cuprinzător a acoperit prin cercetări vizînd exhaustivitate, punctele nodale ale esteticii, circumscriind printr-o variată gamă de argumente problematica obiectului şi a metodologiei specifice, a definirii corelative a valorii estetice şi a sistemului categorial al acesteia. Demersul său este vizibil marcat de opţiunea spre o estetică, succesivele acumulări, sedimen-

tări şi interconectări probînd capacitatea sintetizatoare absolut necesară unei asemenea întreprinderi. Acest efort are conţinut în el însă, permanent, implicarea în problemele acute ale evoluţiei artei şi literaturii socialiste, ca şi-n cele ale gîndirii critice corespondente. In acest sens, sînt de amintit studiile "Sensul unor preocupări estetice la modă" (1964), Intre iconoclasm şi idolatrie" (1965). "Preocupări actuale în critica şi istoria literară" (1966), "Balansuri critice" (1967), sau cele din deceniul opt "Determinate ale artei socialiste" (1976), "Vocaţia militantă a culturii româneşti" (1976), "Artă, ideologie, politică" (1976) etc. Spiritul critic, militant caracterizează aceste scrieri în care esteticianul filosof îşi probează şi aplică flexibil, adecvat principiile teoretice la care a aderat, pe care le-a explicat pentru prima dată pe larg în lucrarea "Obiectul, metodologia şi însemnătatea esteticii (1967).

Acumulările şi reluările ideatice se articulează într-un ansamblu didactic - sistematic, care formează întîia parte a lucrării Estetică şi umanism (1967), corpus teoretic dens, ce tratează problemele pivot ale "ştiinţei esteticii", de ordin ontologic, gnoseologic şi axiologic, natura obiectului, statutul imaginii artistice, valoarea estetică, adevărul în artă ş.a.m.d. Sînt condensate şi utilizate aici în mod armonios cîştigurile teoretice şi metodologice străine şi autohtone.

Similar preocupărilor lui Ion Ianoşi, Grigore Smeu, Ion Pascadi, Dumitru Matei, reevaluează în studii critice gîndirea estetică a lui Tudor Vianu şi Mihail Dragomirescu.

---

1. Realismul - o atitudine în continuă actualitate (1984)
2. Obiectul, metodologia şi însemnătatea esteticii (1967)
3. Specificul naţional al artei şi literaturii (1967)

4. Creaţie şi ideaţie (1971)
5. Estetică şi esteticii (1972)
6. Cultura şi "legile frumosului" (1975)
7. Estetică şi militantism (1977)
8. Estetica (1978)

ION TOBOSARU

ca şi ceilalţi autori de prelegeri şi cursuri universitare a elaborat şi din motive didactice evident, un articulat număr de capitole ce se regăsesc prin forţa lucrurilor în orice manual sau tratat de estetică generală. Intreprinderea sa se caracterizează, pe de o parte, printr-o încercare de-a sistematiza domeniul, şi în acest sens procedează în consecinţă, definind obiectul esteticii, sistemul categoriilor estetice, problemele fundamentale legate de creaţia artistică, structura operei de artă, receptarea acesteia, iar, pe de altă parte, în acord cu un atare demers teoretic primar şi aplicînd principiile extrase de pe o asemenea platformă, încearcă şi reuşeşte să elaboreze o "prolegomenă" la estetica spectacolului contemporan". Se conjugă în acest fel o tentă preminentă generală şi generalizatoare cu o specializată particularizare, în speţă, se compatibilizează o estetică generală cu o estetică de ramură. Se întrevede în toate studiile, simultan, o tendinţă ambivalentă: operarea liberă cu teoremele esteticii filosofice şi descifrarea unei estetici implicate şi implicite în noile modalităţi (inclusiv experimentale) ale spectacolului, în sensul cel mai larg, contemporan. Firesc, în acest sens, nivelul interpretativ se converteşte în act critic, iar actul şi valorizările critice (din domeniul artei dramatice şi cinematografice) tind să fie validate de "filosofia artei". Acelaşi principiu metodologic transpare,

mutatis mutandis în momentul în care interesul se catonează asupra unei părţi a esteticii universale, şi-a istoriei gîndirii estetice româneşti, inclusiv perioada interbelică.

Studiile elaborate în decursul anilor au fost reunite şi asamblate în volumul Principii generale de estetică (1978)

NICOLAE TERTULIAN (1931)

s-a aplecat încă din deceniul 6, spre sfîrşitul acestuia, asupra operei critice şi estetice a lui Eugen Lovinescu, pentru ca, apoi, în continuare să elaboreze nu puţine eseuri substanţiale, care vădesc o conturare tot mai nuanţată şi adîncă a implicării metodologiei marxiste la problemele esteticii şi criticii literare. Sînt publicate studiile ce se vor reuni (1968) în volumul Eseuri dintre care amintim: Concepţiile estetice ale lui Caragiale (1962); Pesimismul eminescian şi pesimismul schopenhaurian (1964); G.Călinescu - dialectician estetic (1965); Critica marxistă şi avangarda literară (1965); Substanţialismul lui Camil Petrescu (1967) etc.

Din acest moment interesul principal este captat de cea mai elaborată estetică marxistă a secolului, cea a lui Georg Lukacs Autorul volumului Critică, estetică, filosofie (1972) întreprinde o îndrăzneaţă şi exhaustivă evaluare şi interpretare a întregii estetici lukacs-iene, iar mai apoi şi a Ontologiei existenţei sociale a Romanului istoric şi a Teoriei romanului a aceluiaşi Lukacs, operaţie reuşită cu atît mai mult cu cît este dezvăluită nu numai intimitatea metodei ontologiei genetice şi aplicarea acestuia pentru relevarea specificului esteticului, ci şi, locul, valoarea şi poziţia esteticii marxiste, în această anume rezolvare, în cadrul confruntărilor de idei contemporane.

Cda. 160/981 Fasc. II

In unghiul analizei au intrat pe rînd prin studii cuprinzătoare Benedetto Croce (1971), Schopenhauer (1974), Camil Petrescu din nou (1976) şi Marcuse (1977), aceştia din urmă fiind şi incluşi în ultimul volum Experienţă, artă, gîndire (1977) alături de studii referitoare la autonomia artei, a concepţiei estetice a lui Adorno ş.a.

Volume:

1. E.Lovinescu sau contradicţiile estetismului (1959)
2. Eseuri (1968)
3. Critică, estetică, filosofie (1972)
4. Experienţă, artă, gîndire (1977)

RADU CEZAR (1929)

a susţinut şi urmărit îndeaproape în studiile publicate, cele mai recente achiziţii din domeniul esteticii semiotice, pe care le-a valorizat critic, stabilind graniţe separatoare mai flexibile, decît sînt admise în mod obişnuit, între demersul filozofic tradiţional şi concentrata metodologie analitică de tip semiotic. Convins şi explorînd convingător virtuţile cognitive ale unei atare investigaţii specializate în cîmpul esteticii contemporane, încearcă să găsească un posibil teritoriu de convergenţă, de bază comună, de internă osmoză şi secretă înfrăţire finală între circuitele "mediative" şi cele strict "explicative", între calea "interpretativă" şi cea riguros "poziţivă". Merită reţinută în acest sens ca fecundă ideea luării ca obiect de către estetica semiotică nu a comunicării artistice, ci a artei. In calitate de autor al unor cursuri de estetică semiotică, dar şi a unor prelegeri de estetică generală, a dezvoltat o asemenea premisă originală.

Prin chiar această lărgire a sferei obiectului unei "estetici" considerate tradiţional ca "ştiinţă particulară a artei", se infuzează filosofic un demers excesiv limitat şi delimitat de tehnici analitice foarte specializate. Această deschidere bivalent teoretică a cercetătorului este vizibilă de fapt, nu numai în studiile explicite dedicate temei, ci şi în cele care analizează dintr-un unghi semiotic, geneza, formele de apariţie şi funcţionare ale fenomenului kitsch, cînd, apelul la concepte şi concepţii filosofice întemeiază textura demonstraţiei semiotice (vezi de exemplu conceptele de <u>conştiinţă reală</u> şi <u>conştiinţă posibilă</u>).

Cercetările sale de estetică semiotică şi generală sînt publicate sub formă unor studii, dintre care amintim cîteva:

---

1. <u>Conceptul de "formă expresivă" în estetica lui S.Langer</u> (197o)
2. <u>Ontologia semiotică a informaţiei estetice</u> (1972);
3. <u>Investigaţia semiotică şi reflecţia meditativă asupra artei</u> (1972);
4. <u>Mass-media şi cultura</u> (1975);
5. <u>Cîteva probleme ale abordării marxiste a raportului artă-civilizaţie</u> (1978)
6. <u>O perspectivă semiotică asupra fehomenului kitsch</u> (1976)
7. Vocaţia semiurgică a artei (198o).

DUMITRU MATEI (1931)

într-un număr considerabil de studii şi cărţi, a optat dintr-o perspectivă cel mai ades explicit revendicabilă corpusului teoretic marxist, dialectic şi totalizator în egală măsură, pentru lămurirea unui raport mult discutat în esteticilor curentelor literare şi artistice universale şi autohtone, - dar şi-n luările de poziţie sistematice ale monumentalelor tratate elaborate în secolul XIX şi XX, de la Hegel, la B.Croce, Nicolai Hartmann, G.Lukacs, Vianu etc. - anume, tensiunilemereu activate dintre tradiţie şi inovaţie continuitate şi discontinuitate în artă. Autorul surprinde trăsăturile schimbătoare ale însăşi tradiţiei, operînd distincţii pertinente care au drept rezultat relevarea tradiţiei ca "sistem de valori", ca un organism solidificat în care părţile componente tind să se autoreproducă şi să inhibe noile cuante valorice, noile modalităţi creatoare sub raport cultural, estetic, ştiinţific, comportamental. Explicaţia cade sub incidenţa demersului tipic pentru filosofia culturii şi a valorii demers infuzat însă permanent de suplimentare clarificări venite dinspre sociologia artei, psihologia artei şi antropologia culturală. Interesantele consideraţii cu privire la funcţia estetică a inovaţiei sînt continuate printr-o încercare de a defini evoluţia artei şi progresul artistic, "logica" acestui proces, propunînd şi un criteriu al progresului, în continuarea şi adîncirea celui propus în literatura noastră de Ion Pascadi. Se consideră că studiul progresului în artă trebuie să debuteze cu studiul <u>sentimentului estetic</u>, cu mutaţiile sale. A mai elaborat studii referitoare la raportul artă - morală (1979), conceptul de experienţă estetică (1976), dar şi precizări lămuritoare în cazul morfologiei artei (vezi Kagan, <u>Morfologia artei</u>, Editura Meridiane 79), studiu introductiv) şi fenomenologie (cu ocazia

apariţiei în româneşte a Fenomenologiei experienţei estetice a lui Mikel Dufrenne, 1974).

Volume:

1. Tradiţie şi inovaţie în artă (1971)
2. Experienţă estetică în sistemul culturii (1976)
3. Mihail Dragomirescu - concepţia estetică şi filosofică (1974)

GHEORGHE ACHITEI (1931)

a detaliat şi disecat în studiile şi articolele sale reunite în volume (Ce se va întîmpla mîine? Studii de estetică - 1972), Artă şi speranţă - 1974) problemele "fierbinţi" ale artei contemporane, analizînd într-o modalitate alternativ categorială şi eseistică statutul esteticii, obiectul şi obiectele estetice, metodele şi metodologiile specifice şi nespecifice, "noile dimensiuni ale esteticii" în epoca marilor mutaţii, cînd graniţele dintre artistic şi estetic, estetic şi extraestetic, artă şi non-artă, artă şi para-artă sînt mai labile ca oricînd. Demersul său după cum se poate vedea din majoritatea lucrărilor este esenţialmente îndreptat înspre explicarea şi interpretarea cît mai adecvată şi nuanţată a chiar acestor transformări. Paleta problematică este cel mai adesea prospectivă, interesul autorului fiind centrat pe detectarea în adîncime a actualelor deplasări din instanţa creaţiei, receptării şi propagării formelor de artă, în vederea configurării viitoarelor alcătuiri estetice şi artistice. Intr-un fel, penultimul studiu, intitulat "Arta şi perspectivele expansiunii esteticului" 1979) prelungeşte şi întăreşte preocuparea lui Gheorghe Achiţei pentru "arta viitorului". In acest cadru opţional, autorul circumscrie limitînd şi delimitînd, după caz, aproape toate problemele esteti-

cii filosofice, cele fundamentale bineînţeles, care nu au fost şi nu vor fi niciodată nelimitate.

Valoroase prin multiplele ramificaţii interpretative sînt studiile care definesc conceptul de artă, cele dedicate kitsch-ului sau, spre a da încă un exemplu studiul "Fenomenologia socialului în arta modernă". In ultimii ani a dezvoltat cuprinzător la nivelul unui studiu teoretic de referinţă, sfera atît de controversată a esteticului extraartistic.

Volu e:

1. Ce se întimpla mîine? Studii de estetică (1972)
2. Artă şi speranţă (1974)
3. Esteticul extraartistic (1981)

ION PASCADI (1932 - 1979)

a elaborat un număr apreciabil de cărţi, studii şi articole, din care se degajă, pe de o parte intenţia de a surprinde şi cuprinde fenomenul estetic în cît mai variate ipostaze, iar pe de altă parte, se observă dorinţa de-a întreprinde, din mers, cercetări exhaustive cu privire la principalele coordonate ale unei estetici filosofice, ale unei axiologii marxiste. In perioada de revirimant a cercetării filosofice a anilor '65 s-a preocupat intens de circumscrierea idealului şi a valorii estetice propunînd o abordare marxistă nondogmatică coordonatelor axiologice ale esteticului. Probleme precum cele privind natura obiectivităţii valorii estetice, a genezei istorice a esteticului, a progresului estetic şi a valorizării estetice sînt aduse în prim plan printr-o tratare critică şi teoretică, obiectivă şi lucidă totodată. După o perioadă în care

reevaluează gîndirea estetică a lui Tudor Vianu (sincron cu preocupările lui Ion Ianoşi şi Grigore Smeu) şi clarifică raporturile instituite între artă şi filosofie, artă şi ştiinţă, progres în artă şi progres în ştiinţă, semnificaţia adevărului în artă etc., elaborează o lucrare de sinteză dedicată nivelelor estetice: <u>infra-echi</u> şi <u>meta-estetic</u>. Premisa-program formulată de autor ("planul infraestetic fără a ajunge "la esenţa artei ne deschide toate drumurile către ea") este păstrată (şi corelată tot timpul cu planul echi şi meta-estetic) în cursul denselor analize din cuprinsul lucrării, devenind apoi şi-o aplicare consecventă în ulterioarele studii şi cărţi. Inevitabilele reveniri la problematica adînc forată în <u>Nivelele estetice</u> se produc în viitoarele încercări de-a delimita şi limita sfere noţionale şi categoriale specifice, de-a explica mutaţiile contemporane în gust, sensibilitate, mod de trai ş.a.m.d. Merită amintită în acest context susţinerea cu argumente noi a unei mai vechi idei a lui Vianu, cu privire la "sansa revoluţiei în artă: pantonomia".

<u>Volume</u>:

1. <u>Idealul şi valoarea estetică</u> (1966)
2. <u>Gusturile între da şi nu</u> (1968)
3. <u>Estetica lui Tudor Vianu</u> (1968)
4. <u>Estetica între ştiinţă şi artă</u> (1971)
5. <u>Nivele estetice</u> (1972)
6. <u>Artă şi civilizaţie</u> (1976)
7. <u>Arta de la A la Z</u> (1978)

VICTOR ERNEST MASEK (1937)

Direcţia principală a preocupărilor sale o constituie, în prima perioadă, estetica informaţională, autorul centrîndu-şi investigaţia pe actualele probleme de ordin cantitativ, descriptiv, pe care le rezolvă, într-un mod specific: aplicarea matematicii a cibernetici la domeniul artei. A urmărit şi evaluat, adîncind mereu perspectivele, consecinţele şi limitele pe care le are utilizarea matematicii, a teoriei informaţiei de la fazele intuitive ale acestui proces, trecînd prin şcoala psihomatematică (Flechner), prin soluţiile preconizate de Birkhoff, Pius Servien, Matila Ghyka, ş.a., şi pînă la generalizările recente ale acestei tendinţe concretizate în opera unor A.Moles, H.Frank, Max Bense.

Optînd evident pentru o estetică explicativă, convins însă şi de virtuţile unei teorii cuprinzătoare asupra artei, autorul lucrării Artă şi matematică, scrie un dens eseu despre cunoaşterea prin artă, intitulat Mărturia artei, în care sînt propuse multe şi subtile distincţii (vezi, în acest sens, cunoaşterea nespecifică şi cunoaşterea specifică, sau conceptul de paraartă ce vizează explicit şi concentrat să elucideze problemele de gnoseologia artei prin aplicarea consecventă a medodologiei marxiste la acest domeniu.

In ultima carte Arta - o ipostază a libertăţii, lucrare de sinteză, se continuă conjugat acelaşi efort interpretativ şi explicativ - de data aceasta accentele punîndu-se şi mai nuanţat - ce are menirea declarată de a oferi elemente valide şi validabile pentru probleme stringent actuale precum raporturile: libertate - angajare - partinitate; creaţie - libertate - responsabilitate. Studiile publicate pe parcurs au fost reunite în volumele:

---

1. Artă şi matematică (introducere în estetica informaţională) 1972;
2. Mărturia artei. Eseu despre cunoaşterea prin artă. (1972)
3. Arta o ipostază a libertăţii (1977).

C U P R I N S

Pag.

Cuvînt înainte 3

Partea I-a

I. OBIECT. METODE 9

1. Premise 9

2. Accente metodologice 14

II. CODUL MORAL AL SOCIETATII SOCIALISTE SI ANALIZA LIMBA-
JULUI 27

1. Cadrul teoretic 27

2. Structura şi semnificaţia limbajului ,..... 29

III. MUTATII, TIPOLOGII. CARACTERUL CONTRADICTORIU AL VALO-
RILOR ETICE BURGHEZE 39

IV. OMUL CA VALOARE IN ETOSUL SOCIALIST 61

1. De la reconstrucţia ideii de om la omul nou 66

2. Raportul scop-mijloc în definirea omului nou ... 82

V. CALITATEA MORALA A VIETII 87

VI. REEVALUAREA VALORILOR VITALE IN CONDITIILE SOCIALISMU-
LUI MULTILATERAL DEZVOLTAT (DIMENSIUNEA ETICA SI ESTE-
TICA) 99

1. Caracterul necesar al reevaluării valorilor vi-
tale 101

2. Conexiuni contradictorii şi convergenţe dintre
sfera valorilor vitale şi cea a valorilor mora-
le. Vitalitatea ca problemă socială şi morală.. 104

Pag.

3. Sănătatea ca temei şi finalitate dinamică realizată a unei vieţi "bogate" în condiţiile socialismului multilateral dezvoltat 110

VII. PROBLEMA MORALA A GENERATIILOR IN ETOSUL SOCIALIST 123

1. Noul etos şi problema generaţiilor 123

2. Tipuri de valorizări în cadrul raportului dintre generaţii 129

VIII. EMOTIVISMUL IN TEORIA ETICA: A.I.AYER. CONSECINTE PENTRU ETICA SI ESTETICA 141

1. Limbaj şi semnificaţie 141

2. Semnificaţia emoţională 147

3. Dimensiuni 157

Partea a II-a

ESTETICA FILOSOFICA. ESTETICIENI ROMANI 163

"Dicţionar" de autori 166

Simion Bărnuţiu 166

Radu Ionescu 168

Mihai Eminescu 169

Constantin Dimitrescu-Iaşi 170

Titu Maiorescu 171

Constantin Dobrogeanu-Gherea 173

Gerabet Ibrăileanu 175

Petre Andrei 176

Mihail Dragomirescu 177

Eugen Lovinescu 179

George Călinescu 180

Tudor Vianu 181

Lucian Blaga 184

Pag.

Camil Petrescu 186

D.D.Roşca 187

Mihai Ralea 188

Mircea Florian 189

Liviu Rusu 190

Alexandru Dima 192

Marcel Breazu 193

Alexandru Tănase 194

Ion Ianoşi 195

Grigore Smeu 197

Gheorghe Stroia 198

Ion Toboşaru 200

Nicolae Tertulian 201

Cezar Radu 202

Dumitru Matei 204

Gheorghe Achiţei 205

Ion Pascadi 206

Victor Ernest Maşek 208

C U P R I N S 209

Bun de tipar 30.03.81 Apărut 04.81

Tiraj 375 Coli tipar (Fasc.) 11

Tipar executat sub comanda nr. 160/81
Tipografia Universităţii Bucureşti

Lei 14,05